


NURUOSMANIYE
1716
2124

حاشیه شرح وقایه للتیتین

٥١٢٤

حاشيه محمد امين على البهودي على شرح العقائد



وقف سلطان المسلمين حجة الحق على الخلق بالبرهان [illegible]
السلطان ابن السلطان السلطان ابو الغيات عثمان خان
ابن السلطان مصطفى خان صانه الله عز وجل عن جميع الآفات
عن الاغراض والعلل وانا الداعي الحاج
ابراهيم حنيف المفتش باوقاف الحرمين
الشريفين غفر له



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نثق

الحمد لله المتفرد في وحدانيته، المتوحد في صمدانيته، الذي
ابدع جميع الممكنات على وفق ارادته، واودع سائر الكاينات خفي
سره وحكمته، والصلاة والسلام على سيدنا محمد المصطفى من
خير خيرة بريته، المبعوث لنشر رايات عقائد الاسلام بين
خليقته، وعلى اله واصحابه وعشيرته، الحامين من بعده
لشريعته، عمن ابتلى من عداتها بفساد عقيدته، وعلى التابعين
لهم في اقتفا اثاره وطريقته، وبعد فيقول المفتقر
الى عفو ربه العلي محمد بن احمد بن علي البهوتي الحنبلي بصره
الله بعيوب نفسه، وجعل يومه خيرا من امسه، هذه
تحريرات فائقة، وتقريرات رائقة، تتعلق بشرح العلامة
الثاني في والفهامة الصمداني، المولى سعد الدين التفتازاني
على العقائد المنسوبة للامام النسفي، جردتها من خط سيدنا
ومولانا واستاذنا بل استاذ اهل عصره، في مصره وغير مصره،
العلامة المحقق، والفهامة المدقق، صاحب الفكر الذي
لا يبارى والقلم الذي لا يجارى، من ترتبت الطروس بعرائس
انظاره، وتتوجت الدروس بخرائد ابكار افكاره، وهو
الامام الذي صارت محامده يسري بها الساري، شهاب
الملة والدين احمد الغنيمي الانصاري، حباه مولاه بطول حياته
وامده دوما بطول هباته، ويرحم الله عبدا قال امينا،
فهذا دعا للبرية شامل وقد اذن لي في ذلك وامرني ان

اقول في الديباجة ما نصه هذه فوائد مجموعة
من خط احمد الغنيمي الانصاري على نسخة من شرح العقائد
للعلامة سعد الدين لم يقصدها بالتاليف على وجه التحقيق
والتدقيق انتهى ما امرني برقمه وهذا تنبيه منه لمن
يدري الاشارات على مراعاة مقام التحدث بالنعمة من جهة
استحقار هذه التحريرات بالنسبة لما من الله به عليه
من القدرة على مزيد التحقيق، وبديع التدقيق، نظر الحاذق
من الفكر الثاقب، والنظر الصائب، مع افصح بيان، واوضح
تبيان، هذا والواقع ان هذه التحريرات لم تكتحل عين
الزمان بثانيها، ولم تسبق بما يضاهيها او يدانيها، لما اشتملت
عليه مما تقصر عنه يد المتطاول، ويعترف بنسبته لمنشئه
كل بارع وكامل، ويغترف من بحر دره كل محصل وفاضل، فانه
ليس منها ذرة الا وقد طوي تحتها الف درة، فجزاه الله خيرا
عن صالح نيته، وخالص سريرته، والاشارة بصورة غ،
في بعض المواضع لنفسه، وقد يشير بها لشرح ابن الغرس
وبصورة كس، للكستلي، وبقوله شرح غ، او غر، او غرس
لشرح ابن الغرس، وربما قال كاتبه وعنى نفسه ايضا وهذا
اوان الشروع في المرام بعون الملك العلام فنقول
قال شيخنا صاحب هذه الحواشي العظام، حرسه الله
بعينه التي لا تنام، بجاه سيدنا محمد عليه افضل الصلاة
والسلام قوله المتوحد الخ اي المستبد به من توحد

فلان برايه اي انفرد به وكتب ايضا ما نصه اي تفرد به
واستقل بمعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في
جلال الذات او الذات الجليلة بناء على انه من اضافة الصفة
الى الموصوف كما في قولهم العلم حصول صورة الشي في العقل اي
الصورة الحاصلة على ما حرر في محله ودعوى ان صيغة التوحد
للصيرورة او للتكلف في غاية التكلف نعم ادعى بعضهم انها
للطلب نحو تكبر وتعظم اي طلب ان يكون كبيرا وعظيما قال
ومعنى طلبه تعالى الوحدة اقتضاوه اياها ذاتا انتهى
قوله بجلال ذاته ذكر بعض الافاضل ان الجلال لغة العظمة
واصطلاحا هي الصفة السلبية واللغوي انسب ههنا وكمال
صفاته هي الصفة الثبوتية او مطلق الصفة ونعوت الجبروت
هي الصفة السلبية وقال الكستلي واراد بنعوت الجبروت
صفات الافعال ثم رايت السيد في شرح المواقف قال
عند قول المتن متصف بصفات الجلال ما نصه اي العظمة
يقال فلان جل اذا عظم قدره وجلال الله عظمته انتهى كلامه
قوله وكمال صفاته اي الثبوتية ويقال لها الصفات
الحقيقية وهي المتبادرة عند الاطلاق في عرفهم مثل العلم
والقدرة الخ وكمال الصفات دوامها وقدمها وعمومها اي
عموم تعلقها بالكليات والجزئيات وعدم تناهيها ولا شك
ان صفة المخلوقين عارية عن هذا الكمال فيكون تعالى
متوحدا به قوله المتقدس اي المتطهر والمتنزه والجبروت

مثل العظموت في الوزن وقريب منه في المعنى يقال فيه جبروت
اي كبر واراد بنعوت الجبروت صفات الافعال انتهى كس
ثم رايت السيرامي في حواشي المطالع قال المعاني القائمة
بالذات ان كانت وجودية تسمى صفات وان كانت عدمية
تسمى نعوتا عند المتكلمين انتهى قوله عن شوائب النقص
اي الادناس والاقذار من الشوب بمعنى الخلط كس قوله
وسماته جمع سمة وهي العلامة وكتب ايضا ما نصه قوله
وسماته قال الكستلي في عطف السمات على الشوائب مبالغة
في وصف افعاله بالاحكام والاتقان والعري عن وجود
الخلل والنقصان انتهى وانظر هل يصح عطف سماته على
النقص يكون ابلغ من عطفه على الشوائب غ قوله
وبعد من عطف قصة على اخرى بجامع ان ما سبق تمهيد للتصنيف
وهذا بيان لسببه والعامل في الظرف ما يفهم من السياق
مثل اقول او اعلم ودخلت الفاء على توهم اما او انها مقدرة بدليل
الفاء وهي ح عاملة في الظرف والواو مزيدة عوضا عنها وح
لا يجوز الجمع بينها واما ما وقع من الجمع بينهما في قول صاحب
المفتاح واما بعد فان خلاصة الاصلين فالواو فيه
عاطفة وليست زائدة عوضا عن اما والغرض عطف مجمل بعد
بيان تفصيل بمنزلة ان يقال بالجملة كذا وكذا قوله فان
مبنى الخ اي على علم الكلام بناء العلوم الشرعية والاحكام الفقهية
اذ لولا ثبوت الصانع بصفات لم يتصور علم التفسير والحديث

والفقه قوله علم الشرائع والاحكام هو علم الفقه كذا قيل
وهل لك ان تجعله هنا اعم تحريرا لبعض المحشيين يصح
ان يكون عطف الاحكام على الشرائع عطف تفسير ويصح
ان يكون من عطف الاخص على العم الاعم قوله واساس هو
هو عطف على قوله مبنى او على الشرائع قوله قواعد اي اصول
وليس المراد بها القضايا الكلية وكتب ايضا ما نصه القواعد
جمع قاعدة وهي الاساس والعقائد المسائل التي يقصد بها
نفس الاعتقاد دون العمل وقيل المراد بالقواعد الكتاب
والسنة لان العقائد ما لم تستنبط منهما لم يعتد بها فهما
يتوقفان على المسائل الكلامية اذ لولا ثبوت الصانع وصفاته
لم يتصور الكتاب والسنة فالمسائل من حيث الاعتقاد
موقوفة عليهما وهما عليها من حيث الذات ولا شك ان الموقوف
عليه من حيث الذات اشد واقوى من الموقوف عليه من جهة
الوصف ولهذا جعل الكلام راس الشرع والشريعة دون
العكس وقد تحمل القواعد على المعنى المصطلح اعني المسائل
الكلية وقد يراد بالقواعد المسائل الكلامية وبالعقائد
الفروع الجزئية المندرجة تحت الكلية وبالاساس الكتاب
والسنة ويعطف قوله واساس الخ على علم الشرائع وفيه
بعد كما لا يخفى وقيل مما فيه طول وزيادة فضول في المعنى حيث
صح ومشى على القواعد فلا عليك ممن عيب البعض في عقائد كاتبه
قوله عقائد اي معتقدات والاضافة بيانية قوله

الاسلام

الاسلام هو الدين المنسوب الى نبينا صلى الله عليه وسلم وكتب
ايضا ما نصه هو الدين وعرف الدين بانه وضع الهي سائق
لذوي العقول باختيارهم المحمود الى ما هو خير لهم بالذات
ولا شبهة في اشتماله على اعتقادات حقة واعمال صالحة
والاعتقادات على قسمين منها ما يقصد به العمل ومنها
ما يقصد به الاعتقاد والاخير هو المراد بعقائد الاسلام
اي المعتقدات في الاسلام وكتب ايضا ما نصه قال في المواقف
وشرحه والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون
العمل فان الاحكام الماخوذة من الشرع قسمان احدهما ما يقصد
به نفس الاعتقاد كقولنا الله عالم سميع بصير وهذه تسمى
اعتقادية واصلية وعقائد وقد دون علم الكلام لحفظها
والثاني ما يقصد به العمل كقولنا الوتر واجب والزكاة
فريضة وهذه تسمى عملية وفرعية واحكاما ظاهرية
وقد دون علم الفقه لها الى اخره واقول قد استفدنا منه
ان اضافة قواعد الى عقائد ليست بيانية قوله علم
التوحيد اي الملكة التي يتوسل بها الى معرفة العقائد وكتب
ايضا ما نصه قوله هو علم التوحيد ان حمل العلم فيه على الملكة
فقد يشكل ذلك بانه لا يناسب قوله واساس قواعد الخ
بناء على ان اضافة اساس الى قواعد بيانية وان المراد بالقواعد
المعنى الاصطلاحي وان قوله اساس بالنصب عطف على قوله
مبني اي وان اساس الخ اذ لا يصح حمل العلم بمعنى الملكة على

القواعد اللهم الا ان يقال لما عطفه على ما يصح ان يحمل على الملكة
عليه صح وهو محل تامل او يقال ان العلم بمعنى الملكة لما كان
ناشئا عن التمرن في القواعد حمل العلم بمعنى الملكة على القواعد
على وجه المبالغة واما ان جعل اساس عطفا على علم فالحمل صحيح
لانه يصير المعنى وان مبنى اساس الى اخره ولا شك ان العلم
بمعنى الملكة يصح ان يكون مبني الاساس على معنى ان الملكة محل
لبناء القواعد وان كان المتبادر العكس وان لم يجعل الاضافة
في اساس بيانية بل كان المراد من الاساس هو الكتاب والسنة
وهو معطوف على مبنى فالظاهر عدم صحة الحمل الا بطريق التبع
كما سبق وفيه تامل وان عطف الاساس على علم فالحال كما ذكر
صح الحمل بتكلف فتامل وتدبر فاني لم ار من حرر هذا المحل على
وجهه التام وتفصيل القول فيه ان العلم يطلق على امور
اربعة وان الاساس اما ان يكون عطفا على مبنى او على علم
وان اساس اما ان تكون الاضافة فيه بيانية او لا وان
العقائد اما ان تكون مستعملة في المعنى الاصطلاحي او لا
وتحرير ذلك يحتاج الى فكر وطول كتابة ع قوله غياهب
الغيهب الظلمة الشديدة فعطف الظلمات عليها ليس تفسيريا
قوله الهمام الملك العظيم قوله مثلث الدال قوله نجم الملة
بدل او عطف بيان على ما قبله ويجوز قطعه ع قوله عمر مجرور
بالفتحة لكونه لا ينصرف بدل او عطف بيان قوله السلام
اي الجنة ويحتمل انه من اسمائه تعالى والاضافة للتشريف

وكتب

وكتب ايضا ما نصه قيل السلام الجنة لان اهلها يحيي بعضهم
بعضا بالسلام وقيل لان من دخلها سلم من الافات وعن
قتادة رضي الله عنه هو الله سبحانه وتعالى وداره الجنة
فالسلام في الوجه الاول اسم مصدر من التسليم بمعنى التحية
وفي الثاني مصدر سلم وفي الثالث يحتملهما قوله يشتمل
خبر ان قوله الفرائد جمع فريدة وهو الكبير من الدر قوله
ودرر جمع درة وهو اللؤلؤ وقد يجمع على درات قوله
فصول اي عبارات قوله هي اي الفصول باعتبارها في
ضمنها وتدل عليها وكتب ايضا ما نصه قوله هي للذي الى اخره
المتبادر رجوع الضمير الى الفصول وحينئذ فيقال اسم
للالفاظ فكونها قواعد واصولا باعتبار دلالتها ان لم نقل
باطلاق القواعد والاصول على نفس اللفظ الدال عليها ويحتمل
ان الضمير يرجع الى الغرر والدرر ولكن يرجح الاول قوله
في القرينة الثانية هي لليقين اي المنصوص فتامل هذا
ما ظهر في الدرس قوله واشار عطف على ضمن قوله نصوص اي
الفاظ ظاهرة في معانيها قوله لليقين الى اخره اي المتيقن
اي ما من شانه ذلك وفيه استعارة بالكناية تتبعها
التخييلية اضمر تشبيه اليقين الجازم بالعقائد بالذهب
المرصع في نفاسته واثبت الجواهر في الفصوص تخييلا على
ما اختاره صاحب التلخيص كذا قيل وهل يصح ان يكون الفصوص
ترشيحا للاستعارة تامل قوله فصوص فص الشيء فصوصه

واصله فص الخاتم يعني ان تلك الفصوص باعتبار مدلولها خير
المسائل التي يجب اتقانها قوله فحاولت اشار بالفاء الى ان
محاولة الشرح الموصوف بما ذكر مسبب عما قبلها من شرف الفن
وجلالة قدر المختصر وليست للعطف ويمكن بتكلف جعلها غ
قوله مجملاته اي المسائل المجملة فيه مثل قوله والاكوان فيقول
الشارح هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون قوله
معضلاته المعضل بكسر الضاد المشكل من اعضل الامر كستلي
وضبطه الكمال بفتح الضاد المعجمة وقال الغزي والمعضل
من اعضل الامر اذا كان مغلقا لا يهتدي لوجهه او اعضلني
فلان اعيا في امره يتعدي ولا يتعدي قال بعضهم عليهما
المعضل بكسر الضاد فيهما فليحرر قوله وينشر الخ مثل قوله
في العين المقابل للعرض وهو اما مركب فيقول الشارح من
جزئين او اكثر والفرق بين تفصيل المجمل بيان المراد به بخلاف
نشر المطوي فانه اعم شرح غ قوله مطويا من الطي وهو لف احد
جانبي الشيء في الآخر قوله ويظهر الى اخره هو بمعنى نشر مطويا
لكن لما كان المقام مقام اطناب تفنن بايراد المعنى بعبارتين
والفرق تكلف شرح غ قوله مع الى اخره هذا هو صفة لشرحا
او حال قوله توجيه للكلام اي ابدا وجهه اذا لم يكن ظاهرا
قوله تنقيح قال بعضهم وهو في الاصطلاح اختصار اللفظ
مع وضوح المعنى قوله وتنبيه اي توقيف قوله المرام اي المقصد
قوله وتحقيق المسائل اي اثباتها بالبرهان كس قوله

غب الى اخره اي عقب تصورها قوله تقريرها الاتيان
بالالفاظ قوله وتدقيق للدلائل اي تطبيقها على المدعي
قوله تحريرا اي تلخيص العبارة عنها ولا تعلق لهذا بالاول
قوله تمهيد هو التوطئة للمقصود قوله تجريد هو الافراد عن
الحشو قوله طاويا كشح المقال يقال طوى كشحه عن
كذا اعرض عنه وجانبه قال في الصحاح تقول طوى فلان على
كشحه اذا قطعك انتهى واصل الكشح ما بين الخاصرة والضلع
وفيه استعارة بالكناية تتبعها التخييلية والمعنى معرضا
بمقالي عن الاطالة والاملال فشبه المقال بما له كشح واثبت
له الكشح تخييلا ورشحه بطي الكشح وحاصله الاعراض في المقال
عن الاطالة قدا حمد وكتب على قوله والمعنى معرضا الى اخره
هذا المعنى انما يناسب الكناية لا الاستعارة التي اقتصر
على تقريرها غ قوله طاويا حال من ضمير اشرحه وقال
بعضهم من حاولت قوله متجافيا اي متباعدا قوله الاقتصاد
اي التوسط قوله ذا السداد بفتح السين بمعنى الاستقامة
وبكسرها بمعنى حصول المراد من الشيء قوله الاحكام جمع حكم
بمعنى ثبوت امر لآخر او نفيه عنه لغويا كان كما في رفع الفاعل
او عقليا كما في اجتماع الضدين او شرعيا اعتقاديا كما في
الله واحد او فرعيا كما في الصلاة واجبة وكتب ما نصه قوله
الاحكام اراد بها النسب التامة يكون العلم بها تصديقا
وبغيرها يعني وهو الطرفان تصورا كما صرح به في التلويح ويدل

عليه سوق كلامه ايضا كس وكتب قوله في الحاشية النسب التامة
اي التي بين الموضوع والمحمول غ **قوله** الشرعية اي ما يوخذ من
الشرع وليس المراد ما يتوقف على الشرع وان كان لا يعتد بها
الا اذا اخذت من الشرع **قوله** بكيفية العمل في ادراج لفظ
كيفية اشارة الى ان الحكم انما يتعلق بالعمل على وجه مخصوص
وهيئة مخصوصة لا به مطلقا فاندفع ما قيل ان لفظ الكيفية
مستدرك **قوله** فرعية لتعلقها بفرع وهو العمل المتوقف صحته
على الاعتقاد كقولك الوتر واجب الصلاة واجبة **قوله**
بالاعتقاد اي المعتقد كالوحدة لله تعالى **قوله** اصلية
لكون متعلقها وهو الاعتقاد اصلا لمتعلق الاولى **قوله**
والعلم اي الادراك هذا هو الانسب بما سبق في قوله ان
الاحكام الى اخره حيث فسرت بالنسب التامة وحمل العلم
هنا على الملكة او المسائل لا يناسب **قوله** لما انها علة لكون
العلم المتعلق بها يسمى علم الشرائع وقوله ولا يسبق الى اخره
علة لكون العلم المتعلق بها يسمى علم الاحكام فهو لف ونشر
مرتب **قوله** الا من جهة الشرع اي بخلاف وجود الباري
ووحدته ونحوهما من المسائل الاعتقادية المستفادة بالادلة
العقلية وان كان الاعتداد بالاحكام الاعتقادية
باعتبار اخذها من الشرع كمال وكتب ايضا على قوله اي
بخلاف وجود الباري ووحدته ما نصه فانهما لا يتوقفان
من حيث ادراكهما على الشرع والا لزم الدور لتوقفه عليهما وان

توقفا عليه من حيث الاعتقاد بهما كسائر الاعتقاديات على ما مر
انتهى غرس **قوله** وبالثانية عطف على قوله بالاولى والعامل
فيه المتعلق وقوله علم التوحيد عطف على علم الشرائع والعامل
فيه يسمى فهو من باب العطف على معمولين لعاملين مختلفين
وهو جائز عند الاخفش وبعض النحاة ومذهب سيبويه المنع
مطلقا وعليه فقوله بالثانية متعلق بمحذوف اي والعلم
المتعلق بالثانية وقوله علم التوحيد متعلق ايضا بيسمى
محذوفا والجملة باسرها عطف على الجملة السابقة وليس
من العطف على معمولي عاملين مختلفين وافاد بعض الافاضل
انه هل يجوز ان يكون المحذوف هو الفعل والفاعل او نائب
الفاعل وصفه وقوله بالثانية متعلق اي ويسمى العلم
المتعلق بالثانية الى اخره وكتب ايضا ما نصه هل يجوز ان
يتعلق قوله بالثانية بما يتعلق به قوله بالاولى من غير تقدير
عامل وتقدير لقوله علم التوحيد عاملا اي يسمى علم التوحيد
ولا يكون من العطف على معمولي عاملين فتامل وحرره **قوله**
لما ان جواب عن ما يقال كيف يسمى العلم المتعلق بجميع المباحث
باسم مبحث منها وحاصل الجواب انه من باب تسمية الكل باسم
اشهر اجزائه واشرفها **قوله** ذلك اي ما ذكر **قوله** اشهر
مباحثه ولا يرد اشهرية بحث الكلام لانه من الصفات عمر
قوله وقد كانت الى اخره شروع في بيان السبب المحوج الى
التدوين مع ان الاوائل وهم اشرف الامة لم تفعله فهو محدث

وكل محدث بدعة **قوله** لصفا الجملة مقدمة لمستغنين الاتي
وكذا ما عطف عليه من قوله ولقلة الوقايع والاختلاف
والاولى علة للاستغنا عن تدوين علم الشرايع والاحكام
وبعطف احدي العلتين على الاخري يعلم ان التقدير على
المعلولين ليس للاختصاص الا ان يدعي ان الاختصاص
بالنظر الي مجموع العلتين انتهى غ **قوله** وقرب العهد هذا
ما يتعلق بالتابعين وتمكنهم من المراجعة اي الرجوع **قوله**
تركه الي اخره هذا ما يتعلق بالصحابة **قوله** مستغنين خبر
كان **قوله** العلمين اي المعلومين اي جعلهما في ديوان وهو
الصحيفة **قوله** وتقريرها اي تصويرها في ذهن السامع وجعلها
في قرارة ذهنه **قوله** فروعا واصولا يحتمل ان مرجع الفروع علم
الفقه والاصول علم الكلام والوجه رجوع الفروع والاصول
الي مقاصد العلمين اما الفقه فظاهر واما الكلام فلان
السمعيات مثلا فرع الالهيات انتهى شرح غ **قوله** الي ان
هذا لا يصلح جعله غاية لمستغنين كما لا يخفى فتعين ان يكون
غاية لمقدر مثل واستمر الامر بعد على الاستغنا الي ان الخ او
وهلم جرا الخ وقوله الفتن هي العقايد الباطلة وقوله
البغي عطف على الفتن من عطف المسبب على السبب اذ الفتن
الحادثة سبب للبغي والخروج على امام اهل العدل هكذا
قاله بعض المتاخرين وفيه نظر **قوله** الفتن راجع للعقائد
وكذا قوله وغلب **قوله** وظهر الخ الحكمة في تعبيره في جانب

الفتن

الفتن بالحدوث وفي جانب الاراء بالظهور ان الفتن التي
هي البدع الباطلة حدثت بعد ان لم تكن بخلاف الاراء فانها
كانت موجودة كامنة في الادلة فظهرت للمجتهدين فلم يطلق
عليها لفظ الحدوث تحاشيا واما تعبيره في جانب البدع
والاهوا بالظهور بالظهور ايضا فللاشارة الي ان الميل الي
البدع والاهوا كان موجودا كامنا في قلوب المبتدعة مستورا
فيها فظهرت بعد ان حصلت لهم الشوكة بخلاف البدع انفسها
فانها وجدت بعد ان لم تكن غير مسبوقة بما يشاكلها ويماثلها
والفرق بين البدع والاهوا ان العقيدة الباطلة من
حيث كونها محدثة غير مسبوقة بمثل تسمى بدعة ومن حيث كون
قلب المبتدع يهواها ويميل اليها تسمى هوي فهي متحدة بالذات
مختلفة بالاعتبار قوله الاراء جمع راي والمراد مذاهب
المجتهدين فهو راجع الي الفقه وكذا قوله وكثرت الخ **قوله**
والميل راجع للعقائد **قوله** والاهوا الهوي ميلان النفس
الي ما تستلذ من غير داعية الشرع شمني **قوله** الفتاوي بكسر
الواو وفتحها جمع فتيا بالضم للفا وفتحها والمراد الفتاوي
في الفقه وغيره وقصرها على الاول لا وجه له غ س **قوله**
في الوقائع اي في الوجود الخارجي من العامة والفتاوي
من العلما وكان المناسب تقديم الوقائع على الفتاوي
لسبقها في الوجود لكنه عكس رعاية للسجع **قوله** بالنظر هو الفكر
المؤدي الي علم او ظن والاستدلال النظر في الدليل ليؤدي في ذلك

النظر الى علم او ظن فهو دي النظر والاستدلال واحد ومن هنا
يعلم ان قوله فاشتغلوا والاستدلال راجع لكل من العقائد
المطلوب فيها العلم والفقه المطلوب فيه الظن وقوله والاستنباط
هو استخراج الحكم من الدليل معلوما كان ذلك الحكم او
مظنونا والاجتهاد استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل ظن
بحكم فهو خاص بالفقه بخلاف الاستنباط فانه يعم العقائد
ايضا فقوله والاستنباط من عطف العام على الخاص **قوله**
المسائل الخ مسائل الكلام كل حكم نظري قال السيد جعل
المسئلة نفس الحكم لانه المقصود في القضية المطلوبة في العلم
واما اطرافها فمن المبادي التصورية ووصف الحكم بكونه
نظريا بناء على الغالب والا فالمسئلة قد تكون ضرورية
الحكم كما صرح به السيد في شرح المواقف **قوله** الشبه اي
التي يعترض بها على الادلة **قوله** باجوبتها الباء بمعنى مع
قوله وتعيين الاوضاع وهي المفردات التي يتواضع
عليها اهل الصناعة كالجوهر والجسم والعرض **قوله** والاصطلاحات
وهي الامور المصطلح عليها المذكورة فهي اوضاع من حيث
وضعها بازاء معانيها المعينة واصطلاحات من حيث اختصاصها
بالفنون بحسب ما اصطلح عليها انتهى شرح غ **قوله** وسموا
عطف على اشتغلوا **قوله** ما يفيد الخ اي الملكة التي تفيد
صاحبها معرفة الاحكام العملية ناشئة تلك المعرفة ومستخرجة
عن ادلة الاحكام التفصيلية فالعلم بالاحكام مثلا يحصل

ثم

ثم يزول للاشتغال بغيره ثم تحصل ثم يزول وهكذا مرة
بعد اخرى الى ان يرسخ في الخيال وتحصل ملكة للعالم بسبب
تكرار استحضاره يقتدر بها على الاستخراج للاحكام من ادلتها
فالمسمى بالفقه هو الملكة المفيدة للمعرفة لا نفس المعرفة
ويعبر عن هذه الملكة بالتهيؤ واطلاق العلم على مثل
هذا التهيؤ شائع عرفا يقال فلان يعلم النحو وان لم تكن
جميع مسائله حاضرة عنده انتهى كلام بعض من تاخر وفيه
نظر اذ الفقه يطلق على غير الملكة ايضا وقيل ان التهيؤ
غير الملكة على ما حرره شيخنا العلامة احمد بن قاسم العبادي
في الايات البينات بما لم يوجد مجموعه في كتاب ثم رايت
الخيالي رد ذلك فقال واما جعل المعرف بمعنى الملكة الاستنباط
والاستحضار فسياق الكلام اعني قوله عن تدوين العلمين
وتمهيدا لقواعد وترتيب الابواب يابى عنه واعتمد ان
المعرف هنا المسائل المدركة فان من طالعها ووقف
على ادلتها حصل له معرفة الاحكام عن ادلتها ثم ناقش فيه
ايضا **قوله** عن ادلتها متعلق بمقدر نعت لقوله معرفة
اي الحاصل ونحو ذلك وخرج بالتقييد بالظرف علم النبي
صلى الله عليه وسلم وعلم جبريل **قوله** بالفقه متعلق بسموا
قوله ومعرفة يحتمل ان يكون معطوفا على قوله ما يفيد
فيكون اصول الفقه اسما للادراك ويحتمل عطفه على قوله
معرفة اي وسموا ما يفيد معرفة احوال الادلة الخ فيكون اسما

للمسائل بناء على ان المراد بما يفيد في الاول هو المسائل كما بينه
الكمال ابن ابي شريف لكنه لا يخلو عن تكلف وان زعم انه
لا تكلف فيه فان المتبادر مما يفيد معرفة الاحكام هو
اللفظ وليس هو مسمى الفقه واما ان المسائل وهي المعاني
تفيده معرفة الحكم فلا يخلو عن توقف اللهم الا ان يقال
كما قال بعضهم ان الاحكام الجزئية كوجوب صلاة زيد ونحو
ذلك مستفاد من الاحكام الكلية كوجوب الصلاة مثلا
فيصح ان المسائل تفيد معرفة الاحكام لكن يقتضي ان الفقه
مسماه الاحكام الكلية من حيث افادتها مع ان الحاصل
عن الادلة التفصيلية انما الاحكام الكلية كوجوب الصلاة
مطلقا وظاهر كلامهم او صريحه يدل على ان مسمى الفقه انما
هو المعلومات كما هو احد اطلاقاته من غير اعتبار افادتها
امرا اخر وعندي ان الاولى في تقرير كلام الشارح احد
امرين اما ان يراد بقوله مما يفيد الالفاظ الدالة على
المسائل ومسماها فقها تجوزا من باب اطلاق الدال على
المدلول ومثل ذلك شائع ذائع كما تقول سمعت علم فلان
وكتبت علمه ونحو ذلك وارتكاب هذا التجوز لملايمة قوله
تدوين العلمين وتمهيدا لقواعد الى اخره واما ان يراد بما
يفيد الملكة فان الفقه يطلق عليها ايضا واما حديث
عدم ملايمته لقوله تدوين العلمين ونحوه فهو امر سهل
مبني على الجواز مشهور في قولك دونت علم فلان وارتكاب

التجوز في ذلك خير من التعسف وارتكاب ما لا ينبغي في
التعريف واما دعوى ان التغاير الاعتباري كاف فالتصديقات
من غير اعتبار حصولها في النفس الانسانية يقال لها
مفيدة ومن حيث حصولها فيها مفادة فيصح حمل ما يفيد
على المسائل بهذا الاعتبار فهو مع بعده عن المقام غير تام
اذ هي من تلك الحيثية معلوم ومن حيث حصولها علم على
ما هو التحقيق من ان العلم والمعلوم واحد بالذات
ومختلفان بالاعتبار والمعلوم لا يقال فيه انه مفيد
فتامل حق التامل هذا ما ظهر لكاتبه ع قوله احوال
الادلة ككون الامر يفيد الوجوب ونحوه قوله اجمالا
اي من جهة الاجمال اي كونه عاما او خاصا او مجملا او مبينا
ونحو ذلك من غير نظر الى كونه دالا في خصوص مسئلة في
الصلاة او في الزكاة مثلا فان تلك جهة تفصيل قوله
في افادتها اي لا من جهة ثبوتها في نفسها قوله المتبادر
العقائد الاسلامية او الدينية ع وكتب ايضا ما نصه
قوله ومعرفة العقائد لم يقل معرفة احوال الذات والصفات
او معرفة الاحكام الاعتقادية على نمط ما سبق قلت
لما كان الخلاف في موضعه قويا قوله من ادلتها اي اليقينية
كما في المقاصد اذ لا عبرة بالظن في الاعتقاديات لكن قد
ذكر الكمال ابن الهمام في المسايرة ان من مسائل العقائد
ما دليله ظني كبعض شروط النبوة وكيفية اعادة المعدوم

وقد تكلم على ذلك الكمال ابن ابي شريف **قوله** لان عنوان
مباحثه اي في كتب المتقدمين وعنوان الشي ما ينبي عنه اجمالا
وانما علل التسمية لهذا الفن دون فني الفقه والاصول
لان الكلام فيه ولانه اشرف من غيره **قوله** الكلام في
كذا وكذا لم يغير العنوان وبقي الاسم بحاله سيد وكتب
ايضا ما نصه الظاهر ان الجملة خبر كان تدبر وكتب
ايضا ما نصه قوله كان قولهم الظاهر المتبادر ان في كان
ضميرا راجعا الى العنوان هو اسمها وقولهم خبرها وجملة
الكلام في كذا وكذا الخ معمول القول وهل يصح ان يكون قولهم
اسم كان وجملة الكلام في كذا الخ خبر كان وكان مع اسمها
وخبرها خبر ان ولا يحتاج الى عايد لان اعادة المبتدا
بمعناه موجودة فتامل وهل يصح ان تكون كان تامة والجملة
بين اسم ان وخبرها وهل يصح ان يكون كان زائدة **قلت**
نعم وشرط الزيادة وهو ان تكون بلفظ الماضي متوسطة
بين المسند والمسند اليه موجود هنا وكتب ما نصه الظاهر
ان الجملة خبر كان **قوله** ولان مسئلة الكلام اي كلام الله
قوله كان اشهر مباحثه فسمي باسم الجزء الاشهر وهذا لا ينافي
ما تقدم ان اشهر مباحثه علم الصفات لان الكلام من جملتها
او يقال هي من اشهر مباحثه مع كونها اكثرها نزاعا فلا ينافي
ما تقدم من مطلق الشهرة وقوله كان هكذا كان في نسخة المولف

ثم

ثم اصلحت بالحاق التاء لان المسئلة مونث مجازي فيجب الحاق
التاء كما هو مقرر في محله فيومي وكتب ايضا ما نصه قوله
واكثرها نزاعا وجد الاعطف تفسيري لقوله اشهر مباحثه
او سبب لشهرتها فلا تناقض لما مر من كون مباحث التوحيد
والصفات اشهر فان سبب شهرتها ليس ذلك وقيل لا يتوهم دخول
مسئلة الكلام في مباحث الصفات تامل كذا في بعض الحواشي
قوله نزاعا تمييز **قوله** بعض المتغلبة في تسمية العباسية
بالمتغلبة مناقشة فان الفقهاء في زمنهم شرح غ **قوله** ولانه
يورث قدرة على الكلام فسمي به تسمية السبب باسم المسبب وقد
ذكر السيد في شرح المواقف وجها اخر **قوله** ولانه اول ما يجب
لان اول واجب معرفة الله تعالى وهي منه فهي اول واجب
قوله بالكلام اي اللفظ الدال **قوله** فاطلق عليه اي على علم
الكلام هذا الاسم من اطلاق السبب يعني ان الكلام اي التلفظ
سبب لتعليم العلوم وتعلمها فكان سببا لها في الجملة كما يقال
اكل الدم اي الدية فالدم سببها **قوله** لذلك اي لانه انما
يعلم ويتعلم بالكلام ولما كان هذا الوصف غير مختص بهذا
العلم بل يعمه وغيره من العلوم اشار الى وجه اختصاصه
بالتسمية المذكورة بقوله ثم خص **قوله** ثم خص اي بعد الاطلاق
لعلاقة تقتضي العموم فافهم ع **قوله** ولانه ظاهر العبارة
انه عطف على قوله اولا لان عنوان مباحثه ويحتمل عطفه

على قوله تمييزا او يكون منه وما بعده علاوة للتخصيص في قوله ثم خص
ولم يطلق على غيره **قوله** بتحقق قال بعضهم على صيغة بناء المفعول
فهو من التحقيق لا على صيغة المبني للفاعل حتى يكون من التحقق
قوله من الجانبين اي اللذين كان مراده بهما الظاهر الحق فاندفع
ما يقال من ان هذا الوجه بعينه الوجه الذي قبله كذا في بعض
الحواشي **قوله** ثم لانه اكثر الخ في كونه اكثر من الفقه نظر وتردد
قوله لقوة ادلته لما انها في الغالب فقهية **قوله** كأنه منه الكلام
اي لا غيره تجوزا او اعداء شرح خ وفيه نظر **قوله** على الادلة
القطعية اي غالبا كما قال الكمال ابن الهمام ونازعه الكمال
ابن ابي شريف **قوله** اكثرها بناء على ان البعض كاثبات
الصانع مما لا يمكن التاييد فيه بالنقل والا لدار وكتب ايضا
ما نصه انما قال اكثرها لان من مسائله ما لا يدل عليه
السمع البتة كمسئلة الجوهر الفرد وكون الصفة لا تبقى زمانين
وكون الجسم مركبا من الجواهر الفردة لا من الهيولى والصورة
قوله استدخبر ان **قوله** وتغلغلا اي دخولا قال الازهري
في غلا كذا او تغلغل وتغلغل دخل فيه **قوله** المشتق من الكلم
استبعد بعضهم اشتقاقه من ذلك وكذلك الرضي ووجهه
ووجهه بعضهم بان الكلام لم يستعمل بمعنى الجرح وكأنه فهم
ان المراد بالاشتقاق منه الاشتقاق الصغير الذي يعتبر
فيه التوافق في المعنى والحروف وليس كما فهم بل المراد الاشتقاق

الاكبر

الاكبر الذي لا يعتبر فيه الا التناسب في المعنى نحو ثلم وثلب ووجه
التناسب هنا ظاهر ومن ان الكلام يوثر في الفؤاد كتاثير
الجراحة في البدن **قوله** ثم هذا قال بعض الطلبة في الدرس
يحتمل ان اسم الاشارة راجع الى المسمى بالكلام المشتق ونحو ذلك
مما في الحواشي وكتب ايضا ما نصه اي معرفة العقائد عن ادلتها
دون خلط الفلسفيات من كلام القدماء ومن المصنفات
في هذه الطريقة الفقه الاكبر للامام الاعظم ابي حنيفة
وغيره ابن ابي شريف ومنه ظاهر ان كان قوله السابق ومعرفة
معطوفا على الموصول في قوله ما يفيد معرفة واما ان كان
معرفة معطوفا على المعرفة فالمناسب ان يكون اسم الاشارة
راجعا الى ما يفيد معرفة الى اخره فتامل يعني لكون المراد بما
يفيد منه المسائل على ما فيه وكونه بمعنى الادراك او الملكة
محل تامل فتدبر لكاتبه غ قال الخيالي في التسمية بالكلام
لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية عقب كلامهم انتهى وقد ارجع
اسم الاشارة الفهامة الكستلي الى الملكة بناء على ان ما حققه
اولا من ان ما في قوله ما يفيد معرفة الخ واقعة على الملكة
ونعم ما قال **قوله** ومعظم خلافياته اي مسائله الخلافية
او بمعنى الاختلافات كما قاله بعضهم والجملة حالية **قوله**
خصوصا مصدر بمعنى المفعول منصوب على الحال من المجرور والمعتزلة
فاعله اي معظم خلافياته كائن مع الفرق الاسلامية خصوصا
منهم المعتزلة فان الخلاف معهم اكثر غرض ويحتمل انه منصوب

على المصدرية قوله لانهم اول اي وانما خصهم خصوصا لانهم الخ تامل
قوله اسسوا ولم يقل خالفوا لانهم مسبوقون بالخوارج الا
ان اولئك لم يسبقوا بالتاسيس والتدوين ولم يقل وجرى
عليه الصحابة لان بعض الصحابة خالف الجمهور في بعض المسائل
انتهى شرح غ قوله لما ورد هل هو متعلق بالخلاف او باسسوا
وما الاولى منهما قوله جماعة الصحابة قبل اجماع الصحابة لان
الاضافة للعموم قوله في باب تنازع فيه كل من ورد وجرى
قوله وذلك اي التخصيص قوله واصل بصري متهم بالكذب
ولهذا لم يخرج له احد من اصحاب الكتب الستة وهو وعمرو
ابن عبيد اول من اسس قواعد الخلاف قوله الحسن البصري
افضل التابعين مطلقا كما ذهب اليه اهل البصرة وامه
مولاة هجم وتوفي في رجب سنة عشر ومائة قوله يقرر
الظاهر ان الجملة حالية وهل يصح ان يكون خبرا ثانيا لان
قلت هو مبني على جواز تعدد خبر ان واخواتها والذي يلوح
من مذهب سيبويه المنع وهو القياس مع انه لم يسمع في
شيء من كلام العرب كما صرح به السيوطي ونقل بعض الافاضل
عن كتاب التفسير الجواز قوله ليس بمؤمن ولا كافر ويخلد عندهم
في النار قوله بين المنزلتين اي بين الاسلام والكفر
فان الفاسق عندهم مخلد في النار وهو خارج عن الايمان
غير داخل في الكفر فليس بمؤمن ولا كافر وليس المراد الواسطة
بين الجنة والنار لان تلك مقالة لبعض السلف في الاعراف

انها

انها واسطة بين الجنة والنار لان تلك مقالة لبعض السلف
في الاعراف انها واسطة بين الجنة والنار وان اهلها من
استوت حسناته وسيئاته لكن مآلهم الى الجنة فليست دار
خلد وقيل في اهل الاعراف غير ذلك والمعتزلة لا يقولون
بشيء من ذلك انتهى ابن ابي شريف قوله لقولهم الخ اي
فهم اصحاب العدل بذلك الاعتبار وظاهره انهم كلهم
يقولون بذلك فليتامل مع ما نقلناه على الهامش الاتي
عن معتزلة بغداد قوله في نفي الصفات الخ توافقوا فيه
الفلاسفة والمراد من الصفات القديمة المبادي كالعلم
والقدرة لا المشتقات كالعالم والقادر لا يفارق الكل
على انه سبحانه وتعالى عالم قادر الى اخر الصفات فهم اصحاب
التوحيد بهذا الاعتبار قوله القديمة واما الحادثة فبالاتفاق
انها غير قائمة بذاته تعالى قوله ثم توغلوا يحتمل ان الجملة
معطوفة على وهم سموا انفسهم اصحاب العدل الخ ويحتمل عطفه
على قوله اسسوا الخ قوله وتشبثوا فيه اشارة الى ضعفهم
قوله باذيال الفلاسفة الظاهر ان في الكلام استعارة
تحقيقية قوله في كثير من الاصول اي الفلسفية كنفي الصفات
المقدسة ومسئلة خلق الافعال ونفي الجوهر الفرد وغير
ذلك قوله الى ان قال الخ هكذا حكاه الشارح وغيره في
المعالم للامام ان الشيخ ابا الحسن حضر مجلس المذكر الذي
علي فقال للامراة سلي الشيخ عن ثلاثة اشخاص الحكاية المذكورة

في الشرح فكان الشارح طوى المسافة او تكررت الواقعة قوله
ابو الحسن وهو علي بن اسماعيل بن ابي بشر واسمه اسحاق بن
سالم بن اسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن ابي بردة
ابن ابي موسى عبد الله بن قيس الاشعري الصحابي رضي الله تعالى
عنه وهو مالكي المذهب واليه تنسب جماعة اهل السنة ويلقبون
بالاشاعرة والاشعرية وكانوا قبل ظهوره يلقبون بالمثبتة
اذ اثبتوا ما نفت المعتزلة ولد سنة ستين وقيل سنة سبعين
ومائتين وتوفي سنة اربع وعشرين وثلاثمائة ببغداد وقيل
سنة نيف وثلاثين وقيل سنة ثلاثين وثلاثمائة والاشعري
نسبة الى اشعر واسمه نبت بن ادد بن زيد بن يشجب وانما
قيل له اشعر لان امه ولدته والشعر على بدنه هكذا قاله
السمعاني من تاريخ ابن خلكان قوله ابي علي الجبائي اسمه
محمد بن عبد الوهاب بن سلام بتخفيف اللام وينسب هو
وابنه الي ابو هاشم الى جبا بضم الجيم وتشديد الموحدة
قرية من قرى البصرة وكان شيخ المعتزلة وتلاه في ذلك ابنه
ولد ابو علي سنة خمس وثلاثين ومائتين وتوفي سنة ثلاث
وثلاثمائة قوله ان الاول وهو المطيع قوله بالجنة الباء
للمقابلة ولو جعلت بمعنى في لما اشكل قوله بحسب الظاهر
فيما ياتي والثالث لا يثاب يعني بالجنة وقوله واطيعك
فادخل الجنة فتامل حق التامل قوله والثالث وهو الصغير
قوله لا يثاب اي بالجنة وان دخلها اذ لا يلزم من دخول

الجنة

الجنة الثواب بها وكذلك النار على ما قاله الخيالي وغيره
ورده الفهامة الكستلي قوله ولا يعاقب يعني ويدخل
الجنة ولا يلزم من عدم الثواب والعقاب ثبوت منزلة
بين الجنة والنار وهم لا يقولون بها حتى انهم صرحوا
بان اطفال المشركين في الجنة فقوله على لسان الثالث
فادخل الجنة اي دخول مثاب بها قوله ولو كبرت بكسر
الباء واما بالضم فمعناه عظم نحو كبر جسمه قال تعالى كبرت
كلمة تخرج من افواههم ان يقولون الا كذبا قوله فقال
الاشعري اي على وجه الاعتراض عليه وكتب ايضا قال
الشيخ التتائي في شرح رسالة المالكية ما نصه وحكى
العلامة شهاب الدين القرافي ان الجبائي من المعتزلة قال
له الشيخ ابو الحسن الاشعري يوما ما تقول في ثلاثة اخوة مات
احدهم مات احدهم صغيرا او كبر اثنان فكفر احدهما وامن
الاخر فاطاع الله سبحانه ما حكمهم فقال يدخل المطيع والصغير
الجنة والكافر النار قال فهل يستويان في الجنة قال
ثواب الكبير اكثر لاجل طاعته قال له الشيخ فاذا قال الصغير
يا رب كان الاصلح لي ان تحييني حتى اصل الى منزلة اخي فكم
فوت علي الاصلح ماذا يكون جوابه فقال الجبائي يقول الله تعالى
اني اعلم انك لو كبرت لكفرت بي فكان الاصلح لك ان اميتك
صغيرا فقال له الشيخ فحينئذ تقول يقوم اهل النار باسرهم
فيقولون يا ربنا كان الاصلح لنا ان تميتنا صغارا فلم لا فعلت

لنا ذلك فما يكون جوابهم فقال الجبائي للشيخ أبك جنون فقال
له بل وقف حمار الشيخ في العقبة انتهى كلامه رحمه الله تعالى
وهو كما ترى مخالف لما هنا اللهم الا ان تكون الواقعة
تعددت او نقلت بالمعنى على وجه التساهل والمقصود
الاصلي فيهما انما هو الزام الجبائي وابطال مذهبه لكاتبه احمد غ
قوله الثاني وهو العاصي **قوله** لو لم يمت صغيرا فانه الاصلح
والانفع في دينه فان الجبائي يقول ما علم الله تعالى نفعه
للعبد في دينه يجب عليه وغير الجبائي من المعتزلة ايضا
يقول يجب على الله سبحانه تعريض العبد للثواب وان علم الله تعالى
انه يكفر عند كونه مكلفا ولم يعتبر جانب علم الله تعالى كما
اعتبره الجبائي وهذا القائل لا يرد عليه ترك الواجب
فيمن مات بالغا عاصيا لكن يلزم ترك الواجب فيمن مات
صغيرا حيث لم يعرضه للثواب على قوله وذهبت معتزلة
بغداد الى وجوب الاصلح في الدين والدنيا معا لكن بمعنى
الاوفق في الحكمة والتدبير سواء كان انفع للعبد في الدين
او في الدنيا والدين معا او لا يكون انفع في شيء منها وهؤلاء
لا يلزمهم شيء في مسئلة الصغير والبالغ الذي مات عاصيا لكن
لزمهم ما هو اقبح واشد من ذلك كما سياتي في محله المجرده وكتب
ايضا على قوله لو لم يمت صغيرا كان الاصلح لي ماذا يقول
الرب من كلام الاشعري **قوله** فبهت الجبائي اي من افحام
الاشعري بهدم قاعدة وجوب الاصلح حيث الزمه ان الله سبحانه

لم

لم يفعل الاصلح للثاني كما هو ظاهر فلا معنى لما ادعوه من الوجوب
الا الوقوع شرح غ وكتب ايضا ما نصه والتزم في هذه
الصورة انه ترك الاصلح لكن ليت شعري كيف ذلك مع قوله
انه يجب على الله تعذيب العاصي واثابة الطائع وهل ذلك
منه الا غفلة او تهافت فتامل لكاتبه احمد غ **قوله** بابطال
راي المعتزلة قال ابو بكر الصيرفي كانت المعتزلة قد رفعوا
روسهم حتى اظهر الله الاشعري فجحرهم في اقماع السمسم
وقال ابو بكر الاسماعيلي اعاد الله هذا الدين بعد ما ذهب
باحمد بن حنبل وابي الحسن الاشعري وقال الاستاذ
ابو اسحاق الاسفرايني كنت في جنب الشيخ ابي الحسن
كقطرة في بحر وقال القاضي ابو بكر افضل احوالي ان افهم
كلام ابي الحسن ومكث عشرين سنة يصلي الصبح بوضوء
العشاء وكان ياكل من غلة ضيعة وقفها جده بلال على نسله
سيوطي في شرح جمع الجوامع **قوله** ما ورد به السنة لم يقل
بظاهر السنة كما قاله في سابقه اشعارا بكمال اهل السنة
وضبطهم ودقة فهمهم على ما هو الحق الحقيق لما رزقوه من كمال
التوفيق واما المعتزلة فقد تمسكوا بالظاهر ولم ينظروا الى
المقاصد وما فيها من الضمائر فتلطف غ **قوله** فهم اهل
السنة والجماعة هؤلاء منهم الاشاعرة وهم مشهورون بهذا
الاسم في ديار خراسان والشام واكثر الاقطار واما ديار
ما وراء النهر فالمشهور فيها بذلك منهم الماتريدية اتباع ابي منصور

تلميذ نصر العباسي تلميذ ابي بكر الجرجاني تلميذ محمد ابي الحسن
الشيباني تلميذ الامام الاعظم ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه قوله
الفلسفة اي علم الحكمة وعرفوه بانه العلم الباحث عن احوال
الموجودات الخارجية على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة
البشرية ويندرج في هذا العلم الالهي الباحث عن احوال
الموجودات مع قطع النظر عن المادة كما يبحث عن احوال الواجب
تعالى والعقول والنفوس والجواهر والاعراض ويندرج
فيه ايضا العلم الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام
الطبيعية كما يبحث عن احوال الافلاك والعناصر والحيوانات
والنبات والمعادن ثم قال الكستلي بعد ان عرفها بتقريب
مما سبق ولها اقسام ثلاثة لان الموجود ان كان مستغنيا
عن المادة في الوجودين فالعلم الباحث عن احواله يسمى
الالهي والفلسفة الاولى والا فان احتاج اليها في
الوجودين فعلمه يسمى الطبيعي وان احتاج اليها في الوجود
الخارجي دون الذهني فهو العلم المسمى الرياضي ولما كان
مبنى علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات واحوالها
على وجود المحدث واحواله لا جرم شارك العلم الالهي والطبيعي
في كثير من المباحث انتهى المقصود منه قوله الى العربية
اي وقد كانت قبل باللغة اليونانية قوله فيما خالفوا
فيه الشريعة كالقول بقدم العالم ونفي العلم بالجزئيات
والمعاد الجسماني والفعل بالاختيار الى غير ذلك مما حاصله

يرجع الى عشرين كفروا بثلاثة منها وضلوا بالبواقي وقد صنف
الامام الغزالي كتاب تهافت الفلاسفة لم ينسج على منواله
شرح غ قوله فخلطوا بالكلام اي في علم الكلام قوله من
الفلسفة اي علم الفلسفة قوله ليحققوا مقاصدها اي
الفلسفة قوله وهلم جرا اي قالوا الخلطهم الفلسفة
هلم يقال جرا اي شيئا فشيئا وهذا القول بلسان
حال الهم والمعنى انهم درجوا حتى ادخلوا معظم الطبيعيات
الى اخره وكتب ايضا ما نصه قوله وهلم جرا الصحيح ان هلم
فعل امر وقيل اسم فعل وعلى الثاني اهل الحجاز وعليه فلا
تبرز ضمائره وكذا على كونه فعل امر في خصوص جرا فراجع
رسالة ابن هشام قوله الى ان ادرجوا الخ آن قلت
قد عبر في جانب الطبيعيات والالهيات بالادراج
وعبر في جانب الرياضيات بالخوض فهل لذلك من حكمة
قلت الظاهر ان الرياضيات فيه اقل قليل بالنسبة
للالهي والطبيعي فناسب التعبير فيه بالخوض وذينك
بالادراج فتامل هذا ما ظهر في الدرس بعد السوال وكتب
ايضا ما نصه قوله الى ان ادرجوا الخ يحتمل انه متعلق بقوله
هلم جرا كان معناه تدرجوا شيئا فشيئا خلطوا فيه معظم
الخ ويحتمل انه متعلق بقوله خاضوا ويحتمل انه متعلق بمحذوف
اي دام استمر الامر كذلك الى ان ادرجوا الخ قوله الطبيعيات
هي مباحث الاعراض بانواعها ومباحث الجواهر من فلكيات

وعنصريات وكتب ايضا ما نصه اي مباحث العلم الطبيعي
وهو علم يبحث فيه عن احوال الجسم المحسوس من حيث هو
معرض للتغير في الاحوال والثبات فيها ومباحثه مباحث
الاعراض بانواعها ومباحث الجواهر من فلكيات وعنصريات
قوله والالهيات هي مباحث المجردات عن المادة الجسمية
في الذهن والخارج وكتب ايضا ما نصه وهذا العلم
منسوب الى افلاطون وهو مبني على الاستدلال باحوال
المحسوسات المعلومة بمعاونة الحس واكثر علم اصول
العلم الطبيعي المنسوب الى ارسطو كالعلم بالسماء والعالم وبالكون
والفساد والاثار العلوية وباحكام المعادن والنبات
والحيوان ماخوذ من الحس وعلم الارصاد والهيئة المنسوب
الى بطليوس مبني على الاحساس واحكام المحسوسات وعلم
التجارب الطبية المنسوب الى جالينوس ماخوذ من المحسوسات
انتهى من شرح المواقف من المقصد الرابع قوله الرياضيات
هي مباحث المجردات عن المادة في الذهن فقط وهذه
اربعة انواع الهندسة والهيئة والعدد والموسيقا
وكتب ايضا ما نصه قوله في الرياضيات العلم الرياضي
ما يبحث فيه عن احوال المعلومات المجردة عن المادة في
الذهن فقط وانواعه اربعة الهندسة والهيئة والعدد
والموسيقى وخوضهم فيها بمعنى انهم ذكروا اشياء من الهندسة
واشياء مما يتعلق بالهيئة وبالعدد انتهى ابن ابي شريف قوله

ولا

لولا اشتماله على السمعيات اي كاد لا يتميز قوله وهذا اي
العلم الذي خلطوا فيه كثيرا من الفلسفة هو كلام المتاخرين
قوله وبالجملة اي سواء كان كلام المتقدمين او كلام
المتاخرين وليس المراد هنا حاصل الكلام لانه ليس بتفصيل
ما سبق من الكلام كذا قيل وهل لك ان تقول قد علم
من قوله اولا وبعد فان علم الشرائع والاحكام الى اخره
انواع الشرف المذكور ثم لكن على وجه الاجمال ففصلها
بقوله وبالجملة الى اخره فتامل لكاتبه غ قوله الشرعية
لانها انما تتلقى من الشرع المتوقف على النبوة المتوقفة على
الالهيات من اثبات الواجب وصفاته وافعاله فان
الاعتقادات الحقة مثمرة للسعادة قوله ورئيس العلوم
الى اخره اي لانه اصل من كل وجه اذ هو اصل لاصول الفقه
الذي هو اصل الفقه ولانه مقصود لذاته فثبتت له
بذلك الرياسة والاصالة المطلقة فثبت له بذلك
مطلوبيته قاله بعضهم قوله الدينية من فقه وحديث
وتفسير وغير ذلك قوله وكون معلوماته فيه اشارة
الى ان المراد من الكلام هو الادراك او الملكة وان المراد
بالعقائد المعتقدات قوله الفوز بالسعادات الدينية
بالترقي من حضيض التقليد الى سماء اليقين ومعرفة رب
العالمين والدخول في زمرة الصالحين شرح غ قوله
وبراهينه المراد بالبراهين هنا مطلق الادلة حتى يصح حمل

الحجج القطعية عليها والا فالبرهان لا يكون الا قطعيا **قوله** القطعية غالبا على ما فيه والحاصل ان شرف العلم يكون باحد امور ثلاثة شرف المعلوم ووثاقة الدليل وشرف الغاية وقد اجتمعت الثلاثة لعلم الكلام ويضاف الى ذلك ما سبق من كونه اساس الاحكام الشرعية **قوله** للمتعصب في الدين القاصر عن ادراك العقليات على وجهها فيكون افساده بتعصبه اكثر من اصلاحه قال الحجة الاسلام في هذا المعنى ومن ثم قيل معاداة العاقل خير من مصادقة الاحمق شرح غ **قوله** والقاصر عن تحصيل اليقين ان لم يكن متعصبا اذ لا فائدة في خوضه فيه وربما فسدت عقيدته بالنظر في شبه الخصوم اهل الاهوا فالمتعين في حقه الاقتناع بالظواهر دون الخوض فيما لا يجديه نفعا وربما تضرر به شرح غ **قوله** فيما لا يفتقر بالبناء للفاعل **قوله** ثم لما كان الخ في هذا الكلام تسامح اذ الاستدلال المذكور من اهم مقاصد هذا العلم فكيف يكون عليه وبناء الشي على الشي يقتضي المغايرة وان يكون المبني عليه من المبنى الا ان هذه المسلة لما كانت اهم مسائل هذا الفن وكان بناء جميع مسائله ما عداها عليها عد مبنيا عليها وان كانت هي منه او يجاب بان الاستدلال فعل المستدل وهو غير المسلة والكلام مبني على ذلك الغرض واقول لا تسامح اصلا الا في كلام هذا الشارح فلا حاجة

الي

الي الجواب بان الاستدلال فعل الشخص لان علم الكلام يطلق على الملكة وعلى المسائل وعلى ادراك تلك المسائل ولا شك في ابتنائها على الاستدلال كما هو ظاهر غني عن البيان لكاتبه غ **قوله** مبني مصدر ميمي **قوله** الاستدلال هو انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر **قوله** على وجود الصانع تعيين للمستدل عليه والا فلا دخل له في الاستدلال **قوله** ثم منها اي ثم ينتقل بعد ثبوت ما استدل عليه من ذلك منها الى سائر السمعيات اي جميعها فيثبت بطريقه لا بالاستدلال السابق كما توهم والمراد بالسمعيات الامور التي يتوقف عليها السمع كالنبوة او تتوقف هي على السمع كالمعاد واسباب السعادة والشقاوة والكفر من الايمان والطاعة والمعصية غزي وقال بعضهم قوله سائر السمعيات اي التي لا يستقل العقل في اثباتها ولا يدرك لولا خطاب الشارع من الحشر الجسماني وما يتعلق به وفي عد مسلة النبوة من السمعيات تامل اذ اثبات النبوة مما يستقل به العقل **قوله** بوجود المحدثات اي المسبوق وجودها بالعدم والمخرج من العدم الى الوجود وبمعنى ما كان معدوما اولا ثم وجد واما الحدث بمعنى المحتاج الى الغير في وجوده فلم يقل به المتكلم بل هو من مصطلحات الحكيم وانت تعلم ان المستدل به حقيقة هو المحدثات من الاعيان والاعراض على ما سياتي وانما اسنده الى الوجود تسامحا

اذ له مدخل تام في الاستدلال فكانه به واعلم ان الاستدلال
بها من جهة الحدوث مسلك المتكلم ومن جهة الامكان
مسلك الحكيم وانما اثر المحدث على الممكن دلالة ذلك **قوله**
منها متعلق بمحذوف اي ينتقل **قوله** الى سائر السمعيات
اي جميعها فسائر بمعنى جميع خلافا للحريري في قوله انما هي
بمعنى الباقي وتعقبه بعضهم بانها مشترك لفظي بين
الجميع والباقي **قوله** مما يشاهد من الاعيان صريحه ان
الاعيان تشاهد وصرح في المختصر والمطول بخلافه
قوله الحق قيل انه صفة مشبهة **قوله** وهو الحكم
قيل المراد بالحكم هنا النسبة التامة الخبرية كذا قال
غير واحد ثم رايت في بعض الحواشي ما نصه والحكم الموصوف
بالمطابقة والصدق هل هو الحكم بالمعنى العرفي او الحكم
بالمعنى المنطقي ففيه نزاع فالمرتضى عند الشارح هو الاول
ويؤيده قوله باعتبار اشتمالها انتهى كلامه **قوله** الاقوال
اي المركبات الخبرية **قوله** والعقائد وهي ما ربط عليها
القلب غزي وشيخ الاسلام وكتب ايضا ما نصه قوله والعقائد
الظاهر ان عطفه على الاقوال من عطف المغايرة اللهم
الا ان يراد بالعقائد القضايا اللفظية وحينئذ فيكون
من عطف الخاص على العام وقوله والاديان والمذاهب كذا
ان كان المراد منها المسائل فالعطف
قوله والاديان وهي الملل وهما واحد بالذات مختلفان

بالاعتبار

بالاعتبار فان الشريعة من حيث تصان دين ومن حيث
انها تملى وتكتب ملة والاملال بمعنى الاملاء وقيل من حيث
يجتمع عليها ملة والاملال خيالي وعلى ذلك فعطف الاديان
على الاقوال من عطف الخاص على العام نظر **قوله** والمذاهب
اي الطرق يعني فيقال لمذهب حق وانظر مسمى المذهب
ما هو **قوله** باعتبار اشتمالها على ذلك فيكون الاطلاق
حقيقي بذلك الاعتبار على وزان اطلاق الحيوان على
الانسان لاشتمال الانسان عليه وكتب ايضا ما نصه
قوله باعتبار اشتمالها على ذلك اي على الحكم المطابق
فان قلت المذاهب قد يكون فيها احكام لا تطابق الواقع
بمعنى نفس الامر بناء على ان المجتهد قد يقع في الخطا قلت
هذا لا يضرنا في وصف المذهب بالحق اذ ليس المعنى ان
كل مسالة من مسائله حق بل يكفي في اطلاق الحق عليه اشتمال
جملته على حكم مطابق للواقع فتامل لكاتبه غ من تقرير الدرس
قوله على ذلك اي الحكم **قوله** في الاقوال اي الخبرية
قوله خاصة فيكون اخص من الحق لانفراد الحق في العقائد
قوله وقد يفرق بينهما فرقا معنويا مع اطلاق كل منهما
على ما يطلق عليه الاخر وكتب ايضا ما نصه حاصله ان
المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع فهو الحكم الذي
طابقه الواقع وتعتبر في الصدق من جانب الحكم فهو الحكم
المطابق للواقع فقد قالوا صدق الخبر مطابقته للواقع

انظر تتمته في الشرح لابي الغزي قوله مطابقته اي الحكم وسوق
كلامه يقتضي ان يقال مطابقة الحكم اياه اي ان الواقع طابقه
قوله حقائق الاشيا اي الموجودة في نفس الامر قوله ثابتة
اي في نفسها من غير تعلق علم بها كما يفصح عنه قوله والعلم بها
الى اخره قوله وماهيته مشتقة مما هو طوالع وكتب ايضا
ما نصه اصل الماهية ما هو ثم ضم اليها يا النسبة فصار ماهويا
ثم اعل اعلال حبى فصار ماهيا ثم ضم اليه تا التانيث
فحصل ماهية سيرامي قوله ما به الشي هو هو اعلم ان التعريف
يتناول الحقيقة الكلية والجزئية وكتب ايضا ما نصه قال
بعضهم الشي مبتدا اول والضمير الاول مبتدا ثان والضمير
الثاني خبر الضمير الاول والضميران جملة اسمية خبر عن
الشي وانظر هل يصح ان يكون الشي فاعلا بالجار والمجرور لكونه
واقعا موقع الصفة او الصلة لما وحرره لكاتبه غ ثم رايت
في كلام غير واحد ان الظرف اعني به قدم للتخصيص اي
به وحده لا مع غيره فخرج بذلك جزء الماهية وخرج بقوله
هو هو الفاعل فان الشي يكون به موجودا لا هو هو الى اخر
ما ذكره الكستلي فراجعه ثم رايت ببعض الهوامش نقلا
عن خط شيخ الاسلام انه متعلق بمحذوف دل عليه المقام
اي ما يتقوم به الشي اي يحصل وهو صلة الموصول قوله
فانه من العوارض لم يقل فان العوارض اشارة الى ان
ذلك ليس تعريفا قوله باعتبار تحققه اي في الخارج في

ضمن

ضمن تشخصه قوله هوية وقد يقال الهوية للوجود الخارجي
وكتب ايضا ما نصه وقال في شرح المقاصد انه قد يراد بالهوية
التشخص اي الحقيقة المتشخصة والفرق بين ما هنا وبين
ما هنا ان ما هنا المسمى كل الماهية والتشخص ملاحظ في
التسمية هوية وما في شرح المقاصد ومثله المواقف المسمى
هو الماهية والتشخص فالتشخص جزء المسمى والشي عندنا الموجود
واما عند المعتزلة فان المعدوم الممكن شي عندهم بمعنى انه
ثابت وان لم يدخل في الوجود لا بمعنى انه يطلق عليه لفظ
الشي فانه بحث لغوي لا نزاع فيه لاحد فالشي حينئذ ما يصح
ان يعلم ويخبر عنه كما ذكره في الكشاف وهذا يصدق على
الممتنع فضلا عن المعدوم ابن قطلوبغا واقول قوله لا نزاع
فيه لاحد دعوى باطلة كما يعلم بالوقوف على المواقف والمقاصد
والخلاف فيه مشهور جدا لكاتبه غ وكتب ايضا ما نصه
اعلم ان الاشاعرة ينكرون اطلاق الشي على ما يعم الموجود
والمعدوم مجازا ولو حمل لفظ الاشيا على المعنى المجازي لم
يتوجه السؤال اصلا قال السيرامي في حواشي الطوالع واعلم
ان الاختلاف في المعدوم المطلق اما المعدوم الثابت في
الذهن فشي بالاتفاق انتهى كاتبه وكتب ايضا ما نصه
قوله والشي عندنا الموجود هذا لا يقتضي الترادف اذ هو
غير مقطوع به وانما المقطوع به التصادق والتلازم
والظاهر عدم الترادف اذ الماهية توصف بالامكان والامتناع

في الوجوب بالقياس الى الوجود دون الشيئية ايضا وكتب
ايضا ما نصه قوله والشيء عندنا الموجود قال قرأتكما المشهور
ان الشيء هو الثابت المتقرر في الخارج وهذا المعنى هو نفس
الموجود ايضا فان معنى الموجود هو الكائن في الاعيان ثم هذا
هو عين المعنى الاول وعندنا خلافا للمعتزلة فان الاول
عندهم اعم من الثاني اذ الاول يتناول المعدوم الممكن دون
الثاني قوله ومعناها بديهي التصور واما تعريف الوجود
بكون الشيء في الاعيان فهو تعريف لفظي لا تعريف حقيقي فلا
ينافي كون معناها بديهي التصور ومنهم من ذهب الى كونه
كسبيا جائز التعريف ومنهم من ذهب الى امتناع تصوره
بالكنه انتهى وقوله تامل في تعريف الوجود بما ذكره فانه
لا يشمل الاشيا التي لها وجود في نفس الامر ولم تكن في الاعيان
كالملازمة بين طلوع الشمس ووجود النهار فانها موجودة في
نفس الامر وليست في الاعيان وكالاعراض المشبهة ومنع
اطلاق الشيء والوجود عليها فيه نظر لا يخفى فليحرر كاتبه غ
ثم كتب بازائه قد حرروه بان المراد بالكون في الاعيان
خارج الذهن او ما تمكن معاينته لو وجد في الخارج قوله
الموجود اي في الخارج اي في نفس الامر هكذا ينبغي ان يكون
المراد غ قوله معناها بديهي وهو الكون في الاعيان
قوله فان قيل الخ منشا السوال هو قوله والشيء عندنا
الموجود قوله لغوا انما كان لغوا لان عقد الوضع فيه

مستلزم

مستلزم لعقد الحمل استلزاما جليا اذ لا اقل من ان الثبوت
لازم للشيئية فلا يفيد الحمل فائدة غير معلومة من عقد
الوضع فيكون لغوا قوله قلنا الخ اي لا لغو فان الموضوع
والمحمول متغايران قوله حقائق مفعول ثان او بدل عليه
فالمفعول الثاني محذوف اي الذي نعتقده حقائق الاشيا
موجودا قوله امور خبر ان قوله وهذا قال بعضهم
مرجع اسم الاشارة الى واجب الوجود موجود ولا يتعين
ذلك بل الاولى رجوعه الى حقائق الاشيا الخ بعد تاويلها
بقوله ان ما نعتقده الخ او الى قوله قلنا المراد الخ اي
قولنا الخ في المال واحد قوله ربما قيل انه توكيد لمفيد
قوله الى البيان اي بالدليل فافهم قوله ليس الخ اي فانه
متحد فيه الموضوع والمحمول وهذا ناظر الى قوله وهذا الكلام
مفيد قوله ولا مثل قوله هذا ناظر الى قوله ربما يحتاج
الى البيان فان انا ابو النجم وشعري شعري يحتاج الى البيان
لخفائه قوله وشعري شعري اي شعري الان مثل شعري
فيما سبق قوله وتحقيق ذلك ان كون الكلام مفيد
او الحمل يصح قوله كالانسان يعني لو كان السامع عالما
بالانسان من حيث انه جسم يفيد الحكم بالحيوانية ولو
علمه من حيث انه حيوان ناطق لا يفيد فاذا اخذت الحقائق
من حيث انها موجودة في الذهن وحكم عليها بالوجود الخارجي
كان مفيدا ولو اخذت من حيث الثبوت في الخارج وحكم

عليها بذلك كان لغوا لان الشيء حينئذ يكون محمولا على نفسه
قوله جسم ما اي مع قطع النظر عن كونه جزءا من الحيوان
وكتب ايضا ما نصه اي من حيث انه جسم ما من الاجسام
وكذلك اذا اخذ من حيث انه جسم فقط **قوله** اي بالحقائق
فيه اشارة الى ان اللام في الحقيقة جنس العلم لا من حيث هي
بل من حيث تحققها في ضمن كل نوع منه بقرينة ان المقام مقام
الرد على من ينكر العلم بتلك الحقائق مطلقا تصورا او تصديقا
او لان المقصود الاستدلال على وجود الصانع وصفاته
وكما يحتاج الى العلم بثبوت الحقائق يحتاج الى العلم باحوالها
من الحدوث والامكان ونحوها فالقول بان المراد العلم
بثبوتها غلط اذ لا يكتفى بالثبوت في الاستدلال المقصود على
وجود الصانع بل لا بد مع ذلك من العلم باحوال تلك
الحقائق من الحدوث والامكان ولهذا قال الشارح
قلنا المراد الجنس اي في ضمن كل نوع لا في ضمن الثبوت فقط
اذ هو تقصير وكتب ما نصه ويحتمل ان يراد بالقضية المذكورة
اذ هذا القدر كاف **قوله** والتصديق بها وباحوالها
بان يحمل بعضها على بعض نحو الانسان حيوان وقال بعضهم
بان تجعل الحقائق موضوعا وتثبت لها احوالها من الحدوث
والامكان ونحوهما وهذا تصديق بها في الجملة **قوله**
متحقق اي ثابت لا سبيل الى انكاره اي في نفس الامر لا بمعنى انه
موجود في الخارج اذ العلم عند المتكلمين من الاشاعرة

اضافة

اضافة وهي اعتبارية اتفاقا من المتكلمين سوى الابن ومتحقق
في المتن بكسر القاف فانه الانسب بقوله فيما سبق ثابتة
قوله المراد العلم بثبوتها اي النوع الثاني من الانواع الثلاثة
وكتب ما نصه اي بان يقدر مضاف ويعتبر عود الضمير الى
الثبوت المفهوم من قوله ثابت وكتب ايضا ما نصه قوله وقيل
المراد الخ كان وجه العدول الى هذا القيل ان الها في بها
عائدة على قوله في المتن حقائق الاشياء وهو جمع مضاف
فيكون للعموم فكانه قال والعلم بجميع الحقائق متحقق وهذا
لا تفي به الطاقة البشرية عادة كما اشار اليه بقوله
للقطع بانه لا علم الخ فاحتاج الى تقدير مضاف بعد الباء
اي والعلم بثبوتها فلم يلزم على ذلك ما ذكر من المحذور وهو القطع
بانه لا علم بجميع الحقائق واعترض على ذلك بان المحذور الذي
فرضه وقع فيه مع تقدير ثبوت ايضا فانا نقطع بانه لا علم
بثبوت جميع الحقائق فان قال هذا القائل المراد ثبوتها لا على
جهة العموم بل في الجملة **قوله** للقطع بانه لا الخ ان اراد
انتفاء العلم تفصيلا فمسلم ولا يضر وان اراد اجمالا فممنوع
فان قولنا حقائق الاشياء ثابتة يتضمن العلم بالجميع وان كان
بوجه ما والا لكان الحكم باطلا وتقييد العلم بكونه بالكنه
ليمتنع شموله للجميع اجمالا لا يدفع بانه تقييد لا دليل عليه وينافي
للتعميم السابق المقصود لان العلم بالكنه مما تختص به التصورات
على ان ذلك القائل معارض بمثل ما ذكره في ثبوت الحقائق ع ر

قوله لا علم بجميع الحقائق اي لنا بخلاف النبي عليه السلام قوله
ان المراد اي بقولنا حقائق الاشياء ثابتة وبقولنا العلم بها
متحقق والقصر على الثابتة تقصير قوله الجنس اي في ضمن
كل نوع وكتب ما نصه في الحقائق والعلم والجنس يصدق بالفرد
وليس كل نوع على انه يلزم هذا المعترض ما الزمنا به ضرورة
انه لا علم لنا بثبوت كل حقيقة وهذا رد الزامي سكت عنه
الشارح قوله لا ثبوت لشيء من الحقائق هذه سالبة كلية
فيكفي في ردها الموجبة الجزئية وهي جنس الحقائق ثابت
وكذا قوله ولا علم الخ وكتب ايضا ما نصه هذه القضية نبه
عليها قوله فيما سبق حقائق الاشياء ثابتة والرد على القا
بانه لا علم بثبوت حقيقة ولا بعدمها ينبه عليه قوله لا
علم الخ فالرد على الطائفتين العناد والعندية اشار اليه
بقوله حقائق الاشياء ثابتة وقال بعضهم قوله والعلم
رد على اللادرية والحقائق رد على العنادية ومتحقق رد على
العندية قوله تنبيه مذهب كل طائفة حق بالنسبة
اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم ولا استحالة اذ ليس في
نفس الامر من محقق قوله خلافا للسوفسطائية اي في
الجملتين السابقتين قوله من ينكر حقائق الاشيا
اي مطلقا تصورا وتصديقا وفي نفس الامر ايضا قوله
اوهاما اي متوهمات وقوله وخيالات اي متخيلات وقوله
باطلة اي لا تحقق لها في الخارج ولا في الذهن قوله

العنادية

العنادية اي الذين يدعون انهم جازمون بان لا موجود
اصلا ويرد عليهم انكم جزمتم بانتفاء الاحكام كلها وبلزومه
عما ذكرتم من الشبهة فكان كلامكم متناقضا موافقا بل
تدعون بعدم تحقق نسبة امر ما الى اخر في نفس الامر سواء
الاشياء وغيرها فتخصيصها هنا بالذكر جري على وفق
السياق الا ان يؤخذ بالمعنى الاعم كما مرت الاشارة اليه
قوله ومنهم من ينكر ثبوتها اي في نفس الامر ويعترفون
بتعقلها ويقولون هي تابعة للاعتقاد قوله او عرفا
الظاهر انه معمول لمحذوف والجملة معطوفة على الجملة
السابقة لئلا يلزم العطف على معمولي عاملين مختلفين
وفيه ما فيه لكاتبه ع قوله ومنهم من ينكر العلم الخ
الرد على هذه الطائفة اشار اليه بقوله والعلم بها متحقق
قوله ويزعم من يدعي الدعوى الباطلة لا الاعتقاد
الباطل اذ لا اعتقاد للشاك قوله لنا اي دليلا حقا
صادق المقدمات بحسب نفس الامر وان لم يكن حقا صادقا
مسلما عند الخصم ولا خفا ان اللازم منه ثبوت هذه
الاشياء في نفس الامر واما ثبوت العلم بها ففيه تدبر
قوله تحقيقا اي اثباتا لمدعانا وهو حقائق الاشياء
ثابتة وهو نصبه على التمييز قوله بالعيان بكسر العين
اي المشاهدة بالبصر كما في الاستدلال على وجود الجوهر
لمعاينة العرض القائم به ان قلنا ان متعلق الابصار

انما هو العرض كالاستدلال بوجود الحادث على وجود محدثه
الى غير ذلك شرح عزمي والظاهر انه تفسير للعيان بالمعنى
اللغوي والمراد هنا اعم **قوله** بالبيان اي بالدليل القطعي
قوله والزاما تمييز بتحقق بفتح المثناة التحتية وماضيه
تحقق **قوله** فقد ثبتت يقال لا نسلم ثبوتها في نفس
الامر اذ امتناع ارتفاع النقيضين من مجانسة الخفا وكتب
ايضا ما نصه لكن فيه ان لهم ان يقولوا ان الحكم ليس من الحقائق
الموجودة لانه نوع من العلم وفي كونه موجودا انظار دقيقة
ورد **قوله** انه اي الدليل الالزامي على العنادية اي
لانكارهم الحقائق خارجا وذهنا بخلاف العندية فانهم
لا ينكرونها ذهنا فيختارون الشق الثاني وهو ثبوت حقيقة
من الحقائق وهي النفي في الذهن وبخلاف اللاادرية فانهم
لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول وكتب ما نصه واما
اللاادرية فلا لانهم على التردد والشك ابدا حتى في كونهم
شاكين واما العندية فقد وجه عدم تمامه عليهم ايضا
بانهم يقولون تحقق النفي بحسب اعتقادنا لا في نفس الامر
لكن الشارح في شرح المقاصد سوى بينها في الزام الشقين
فانه قال في كلام العندية والعنادية تناقض حيث اعترفوا
بحقيقة باثبات او نفي سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة
قوله قالوا اي الفرق الثلاثة وكتب ما نصه اي اللاادرية
كما هو الانسب شرح خ وابن ابي شريف **قوله** الضروريات

اي

اي بزعمكم وكتب ايضا وتسمى ايضا اوليات وكتب ايضا ما نصه
قوله قالوا الضروريات منها حسيات ومنها بديهيات ان
قلت جعل المقسم الضروريات وجعل تحتها قسمين فافهم امرين
الاول ان البديهيات اخص من الضروريات كما هو شان القسم
مع المقسم الثاني تقابل البديهيات والحسيات فلا يصدق
احدهما على الاخر فهل هذا صحيح قلت البديهي قد يطلق مرادفا
للضروري كما صرح به السيد وعليه فلا يصح تقسيم الضروريات
الى البديهيات فالتقسيم من اصله على ذلك باطل الثاني ان
البديهي قد يطلق على المقدمات الاولية وهي التي تحصل بعد
توجه العقل ولم تفتقر الى شيء اصلا من حدس او تجربة او نحو ذلك
قال بعضهم فعلى هذا يكون اخص من الضروري وعلى ذلك
فالتقسيم صحيح ويبقى الكلام في المغايرة بين القسمين اعني
البديهيات والحسيات على هذا واما على الاول فالحسيات
من جملة البديهيات فبينهما العموم والخصوص المطلق فنقول
قد تكفل ببيان المغايرة بينهما متن المواقف وشرحه حيث
قال العلوم الضرورية وانها تنقسم الى الوجدانيات والى
الحسيات قال في الشرح اراد به ما للحس فيه مدخل فيتناول
التجربيات والمتواترات واحكام الوهم في المحسوسات والحدسيات
والمشاهدات قال في المتن والبديهيات قال في الشرح
اي الاوليات وما في حكمها من القضايا النظريات القياس
فهذان القسمان اعني الحسيات والبديهيات هما العمدة

في العلوم وهل يقوم ان حجة على الغير الى اخر ما ذكر فقد علمت
المغايرة بين القسمين على ما لا خفاء فيه وقول السيد من القضايا
الفطرية وهي قضايا يحكم بها بسبب وسط لا يعزب عن النفس
عند اخطار رجد بالبال مثل حكمنا بان الاثنين نصف الاربعة
كما قاله في شرح التجريد لكاتبه احمد الغنيمي مثلا نقول الاربعة
منقسمة بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج فالاربعة
زوج فهذه قضية تصور اطرافها ملزومة لقياس يوجد
الحكم ولهذا يقولون قضايا قياساتها معها فافهم ثم
رايت في المواقف وشرحها ايضا في بحث تعريف العلم
واقسامه ما نصه والبديهي ما يثبته مجرد العقل اي يثبته
بمجرد التفاته اليه من غير استعانة بحس او غيره تصور الطرفان
او تصورا بقا فهو اخص من الضروري وقد يطلق مرادفا له انتهى
ومنه يعلم ان ما سلكه الشارح هنا في غاية ما يكون من الصحة
خلافا لبعض القاصرين من المحصلين لكاتبه احمد الغنيمي
قوله الحس قد يغلط من اسناد الشيء الى سببه وكتب ما نصه
ومن غلط الحس السليم حكمه على الظل بالسكون وكتب ايضا
ما نصه الملائم للغلط بناء على زعم غيرهم قوله يرى من يعجب
بعين ضمنها بصريه قوله والصفراوي الخ قيل فيه شاهد
على دليل العندية ايضا من ان الصفراوي يجد الحلو مرا فقد
على ان المعاني تابعة للادراك واما دليل العنادية فهو
انه ما من قضية نظرية او بديهية الا ولها معارض مثلها

في

في القوة يقاومها وكتب ايضا ما نصه قوله والصفراوي يجد
الحلو مرا قد جعل في شرح المواقف هذا دليلا للعندية
القائلين بان حقائق الاشياء تابعة للاعتقادات
وعبارته بحروفها واحتجوا على ذلك بان الصفراوي يجد السكر في
فمه مرا فدل على ان المعاني تابعة للادراكات وذلك مما
لا يخفى فساده انتهى كلامه قوله بديهيات وهي اوليات
من غير تامل وهو ما لا يحتاج الحكم فيه الى غير تصور الاطراف
قوله وقد يقع الى اخره اي ومتى كان كذلك فحكمه في اي فرد
ومادة تعرض قوله فرع الضروريات اذ لا بد من انتهائها
اليها والا لدار او تسلسل قوله في البعض اشارة الى منع
الكلية الملفوفة في نظم الكلام قوله لاسباب جزئية كتحول
شعاع بصر راكب السفينة على الشط فيرى الشط سائرا وكتب
ايضا ما نصه كتكيف الحلو عند ملاقاة فم الصفراوي بكيفية
الفم فيصير مرا قوله لا ينافي الجزم بالبعض اذ القاعدة
الكلية لا تثبت بالامور الجزئية فغلط الحس لهذه الاشيا
لا ينافي الجزم قوله والاختلاف جواب عن القدح في
البديهيات قوله لعدم الالف قيل عدم الالف لا دخل له
في الاختلاف وانما له دخل في السرعة قوله وكثرة الاختلافات
جواب عن سند القدح في النظريات يعني ليس المدعي ان
مطلق النظر يفيد العلم بل النظر الصحيح المقرون بشرائطه
قوله لا طريق الى المناظرة معهم لانهم لا يعترفون بمعلوم

الى اخره وانما الغرض منها ثبوت التوقف كما في اللادرية او
نفي الحقائق على الوجهين فافهم وراجع قوله خصوصا مقتضاه
ان الدليل عام وليس كذلك مخصوصا لا محل له وقيل فيه
دليل على العندية كما بيناه على السند فيما سبق تامل قوله
ليعترفوا اي ببطلان مذهبهم او بما يستلزمه بان اعترفوا
بالالم وهو من الحسيات وبالفرق بينه وبين عدمه وهو
من العقليات وكتب ما نصه فيه انه جاز ان يعترفوا
بالالم ويقولون انه من غلط الحس قوله او يحترقوا
فتستريح من فسادهم وليس القصد خصوص الزامهم لان
لهم ان لا يعترفوا ويدعون غلط الحس قوله ومنه
اشتقت السفسطة يقال سفسط الكلام اذا هذى وسفسط
الرجل اذا تجاهل فسموا بهذا الاسم لهذيانهم وتجاهلهم
وقوله العلم والحكمة متماشي واحد كما ان الزخرف والغلط
كذلك ويدل لذلك قوله في شرح المواقف فان سوفا
بلغة اليونانيين اسم للعلم واسطا اسم للغلط فسوفسطا
معناه علم الغلط كما ان فيلا معناه بلغتهم اسم المحب وفيلسوفا
معناه محب العلم ثم عرب هذان اللفظان واشتق منهما
السفسطة والفلسفة انتهى كلامه قال بعضهم فهو عربي
حكما والا فكيف الاشتقاق حين الاعتراف بالعجمة
قال ابن جماعة ويبقى الكلام هنا بحث اخر وهو جعل المصدر
مشتقا وانما هو مشتق منه اللهم الا ان يحمل الاشتقاق

على معناه المجازي لا الحقيقي انتهى قوله وهو صفة يعني الادراك
كذا في الشرح وفيه نظر ظاهر وكتب ما نصه وقيل العلم
التعلق بين العالم والمعلوم اي الاضافة والنسبة الخاصة
بينهما وعليه جمهور المتكلمين وحينئذ يعرف بانه تجلي المذكور
قيل وحمل المتن عليه اولى لقوله واسباب العلم اذ هي اسباب
الخلق لا التجلي اي التمييز للعبد لا اسباب الخلق الصفة
كما لا يخفى كما قاله ابن ابي شريف وغيره قوله يتجلى بها خرج
الظن والجهل اذ لا تجلي فيهما وكذا اعتقاد المقلد لانه عقدة
على القلب والتجلي انشراح وانحلال للعقدة مقاصد قوله
بها الباء للسببية او الالية قوله لمن قامت به انسانا كان
او غيره مقاصد قوله وكتب ايضا وهو المتصف بها ومحلها
وموصوفها قوله ما يذكر اي باللسان بدليل ما بعده قوله
ويمكن انه اشار به الى انه ليس المراد المذكور بالفعل قوله
موجودا كان اي في نفس الامر قوله او معدوما ولهذا عبر
بالمذكور دون الشي قوله فشمل اي التعريف ادراك الحواس
لكن عده من العلم كما عليه الاشعري يخالف العرف واللغة
فان البهائم ليست من اولي العلم ودعوى ان الاحساس
من العقلاء علم كما يشير اليه كلمة من في قوله لمن قامت به
بخلافه من البهائم مجرد تحكم واصطلاح فالتحقيق ان
الحواس الة للادراك والمدرك هو العقل بمعونتها وقالت
الفلاسفة انها مدركة اذ لو لم تكن مدركة لنبتت العقول

للبهائم لانها تدرك المحسوسات واجيب بانه يجوز ان يكون
لها نفوس مدركة وان الحواس فيها مدركة ضرورة انها لا عقول
لها وكتب ما نصه قوله فيشمل ادراك الحواس ان كان المراد
فيشمل الادراك بسبب الحواس كما قاله بعضهم وعبارة ابي الغرس
اي الادراك بالحواس اذ التحقيق انها آلة الادراك والمدرك
انما هو العقل بمعونتها والفلاسفة قائلون بانها مدركة
اذ لو لم تكن مدركة لثبتت العقول للبهائم لانها تدرك المحسوسات
وقد يجاب بانه يجوز ان يكون لها نفوس مدركة وان
الحواس فيها مدركة ضرورة انها لا عقول لها الخ فلا يقال
ان كلام الشارح مخالف لاحد قولي الاشعري في ان ادراك
الحواس لا يسمى علما وان كان المراد ظاهره وهو ان الحواس
نفسها مدركة ورده ان يقال ان كلام الشارح مبني على ان
ادراكها يسمى علما ولابن جماعة كلام في تحرير الخلاف يحتاج
الى تامل وفهم وكتب ايضا ما نصه قوله فيشمل ادراك الحواس
اي يصدق على الابصار انه صفة يتجلى بها المذكور من المعاينات
وقس البقية هذا عند الشيخ الاشعري والجمهور على انه نوع
ممتاز عن العلم بالحقيقة بناء على تقييد العلم بالمعاني العقلية
والادراك المذكور انما يتعلق بالموجودات الخارجية ذواتا
كانت او معاني قوله وادراك العقل اي بنوعيه قوله
اليقينية اي المطابقة للواقع بحيث لا تزول بتشكيك
ولا غيره قوله وغير اليقينية بان لا جزم كالظن او مع

جزم

جزم يمكن زواله بتشكيك المشكك كالاعتقاد وانما يشمل
غير اليقينية بناء على حمل التجلي في التعريف بناء على المطلق وسيأتي
في كلام الشارح انه لا ينبغي حمله على ذلك قوله بخلاف من لم
يعني الاصوليين قوله صفة توجب اي بحسب العادة تمييزا
لا يحتمل اي ذلك التمييز النقيض اي نقيض المميز وفيه انه
لا يشمل علم الله سبحانه وتعالى وكتب ايضا ما نصه قوله
صفة توجب تمييزا الخ اعلم ان معنا صفة قائمة بمحل وهو
العقل او النفس او القلب على ما فيه ومعنى تمييزا اما بمعنى
المصدر او بمعنى الصور العقلية كما قاله بعضهم ومعنا متعلق
ذلك التمييز فهذه خمسة امور ثم ان الضمير في قوله لا يحتمل
النقيض يحتمل ان يكون راجعا الى الصفة او النقيض اما
لها او للتمييز بمعنييه او للمتعلق ويحتمل ان الضمير يرجع الى
التمييز والنقيض اما له او للصفة او للمتعلق وعلى ذلك
فقس فيخرج من ذلك صور كثيرة بعضها يصح المعنى من غير
تكلف وبعضها يصح مع تكلف وبعضها لا يصح اصلا والله
اسال وبنبيه اتوسل ان يفرغنا للاشتغال حتى نحرر مثل
هذا المقال لكاتبه احمد الغنيمي وكتب ايضا ما نصه قوله
صفة توجب تمييزا الخ هذا التعريف معزو الى الشيخ ابي منصور
الماتريدي وقال ابن الحاجب وغيره انه اصح الحدود وفي
المواقف وهو المختار وقد تعقبه الشيخ المحقق الملوي بانه
تفسير للقوة العلمية والاكثر متفقون على ان العلم اما

تصورا او تصديق وليس ذلك نفس الصفة بل اثرها وقد عرض
هذا التعريف على الكمال بن الهمام فدافعه بعض مدافعة
ثم استحسنه واثبته في كتابه التحرير وفيه ما فيه ايضا
فليراجع **قوله** لا يحتمل النقيض قال في شرح المقاصد بعد
ان دفع الاعتراض عن التعريف بالعلوم العادية مثل العلم
بكون الجبل حجرا فانه يحتمل النقيض بان يكون ذهبا ما نصه
والحاصل ان معنى احتمال النقيض تجويز الحاكم اياه حقيقة
كما في الظن بعدم الجزم بمتعلقه او حكما كما في اعتقاد
المقلد لعدم استناد الجزم به الى موجب من حس او عقل
او عادة فيجوز ان يزول بل يحصل اعتقاد النقيض جزما وبهذا
ظهر الجواب عن نقض تفسير العلم باعتقاد المقلد سيما المطابق
فانه لا يحتمل النقيض في الواقع ولا عند الحاكم وهو ظاهر
ولا عبرة بالامكان العقلي كما في العاديات انتهى **قوله**
بناء على عدم التقييد بالمعاني واما من قيد بالمعاني بان
قال صفة توجب تمييزا بين المعاني لا يحتمل النقيض فلا
يشمل ادراك الحواس فانها لا توجب التمييز بين المعاني وانما
توجب التمييز في الامور العينية الحسية فالمراد بالمعاني
الامور العقلية كلية كانت او جزئية ويقابلها العينية
الخارجية وتقييدها بالكليات ليس بمستقيم الخ ما قاله
جماعة وقال غيره من ارباب الحواشي يعني لو قيل تمييزا في
المعاني لا يشمل ادراك الحواس لان ادراكها يوجب تمييزا

في الاعيان

في الاعيان والمحسوسات انتهى فشامل قوله في الاعيان
وعطف المحسوسات عليه تعلم منه ان المراد بالمعاني ما عدا
المدرك باحدى الحواس الخمس الظاهرة فتامله **قوله** وللتصورات
اي جميعها كما فهم اي وان لم تكن مطابقة هذا مراد الشارح
وصرح به في بعض كتبه واجيب عنه بان التصورات كلها مطابقة
على ما حرر في محله **قوله** بناء اذ السالبة تصدق بنفي الموضوع
وقوله لا نقايض لها اي لمتعلقاتها كما صرح به الشارح
والظاهر ان هذا راجع لقوله شاملا لادراك الحواس ايضا
فافهم وظاهر قوة الكلام ان التعريف الاول شامل من غير
بناء فليحرر احمد غ وكتب ايضا ما نصه قوله بناء الخ يعني واما
على القول بان لها نقايض فتكون كالتصديقات فما كان مطابقا
منها دخل في التعريف وما كان غير مطابق منها لا يدخل فيه
وعلى ذلك مشى في شرح المقاصد كما سننقله عنه فتامله
وكتب ايضا ما نصه قال ابن عرس وشاملة ايضا للتصورات
المطابقة وغير المطابقة بناء على انها اي التصورات لا نقايض
لها فيكون قوله يحتمل النقيض متعلقا بالتصديقات خاصة
لانها هي التي لها النقايض الخ فشامل قوله اولا المطابقة
وغير المطابقة بناء الخ فانا اذا بنينا على عدم النقيض فان
الظاهر انها لا تكون الا مطابقة فهو مزج فاسد فيما يظهر
ثم رايت في شرح التحرير للكمال بن الهمام بعد ان قرر الخلاف
في ان لها نقيضا او لا قال ما نصه ثم اياما كان فالمراد بالتصور

الداخل في الحد المذكور مما ليس متعلقه محتملا للنقيض فلا يضر ما هو
الواجب من خروج الوهم والشك من العلم كما تقدم انتهى
فتامل قوله ثم ايا ما كان يعني سوا قلنا ان لها نقيضا او لا
فالمراد بالتصور الداخل في الحد الخ وعلى ظاهر ذلك لا يدخل
في الحد ما اذا راينا شبحا من بعيد هو حجر مثلا وحصل منه في
اذهاننا صورة انسان فتلك الصورة صورة انسان والعلم
به تصوري والخطا انما هو في حكم العقل كذا ذكره السيد في شرح
المواقف وظاهر تقريرهم مخالفة فليحرر ثم اي اقول ان كلا من
الشك والوهم من قبيل التصور وقد قالوا ان التصورات
كلها مطابقة فيلزم ان الشك والوهم كل منهما مطابق فيكونان
من العلم مع انهم اتفقوا على اخراجهما من التعريف قالوا لان
متعلقهما يحتمل النقيض كالظن وهو لا يخلو عن شي فقد صرح
في ذلك الشرح نفسه بان متعلق الشك من حيث هو يحتمل
كلا من النفي والاثبات على حد سوا وقد صرح في الوهم ايضا
بانه لا حكم فيه لاستحالة الحكم بالنقيض للشي الواحد في
حالة واحدة الى ان قال بل هو من قبيل التصورات الساذجة
انتهى فليحرر المحاضرة اخرى **قوله** على ما زعموا حيث قالوا
بان المتناقضين هما المفهومان المتمانعان لذاتهما ولا
تمانع بين التصورات فان مفهوم الانسان واللا انسان
لا يتمانعان الا اذا اعتبر وجودهما للشي فلا بد من ملاحظة
الحكم في التناقض **قوله** لا تشمل غير اليقينيات قال في

شرح

شرح المقاصد وخرج سائر الادراكات لان احتمال النقيض
في الظن والشك والوهم ظاهر وفي الجهل المركب اظهر وكذا
اعتقاد المقلد لانه يزول بتشكيك المشكك بل ربما يتعلق
بالنقيض جزما وقد يقال ان الجهل المركب ليس بتمييز
وكذا التصور الغير المطابق كما اذا ارتسم في النفس من الفرس
صورة حيوان ناطق واما المطابق فداخل لانه لا نقيض
بناء على ان في اخذ النقيض شائبة الحكم والتركيب ولا يخفى
ما فيه انتهى وانظر قوله او لاخراج الشك والوهم مع انهما
من جملة التصور مع قوله ولذا التصور فليحرر وكتب ايضا
ما نصه قد صرحوا بان الشك والوهم من قبيل التصورات
فيلزم ان تكون مطابقة فيلزم ان تكون علما مع انهم
اتفقوا على اخراجهما من تعريف العلم هنا **قوله** الذي لا يشمل
الظن اي ونحوه فيخرج عن التعريف اذا التجلي والحال ما ذكر
بمعنى التمييز الذي لا يحتمل النقيض لان الانكشاف التام
لا ريب فيه فينقطع معه الاحتمال قال في بعض الحواشي والاولى
ان يقال غير اليقينية بدل الظن وقد يقال اراد بالظن
ما يقابل اليقين انتهى كلامه رحمه الله قوله عند بعض
الاصوليين قوله مقابل للظن والاعتقاد بالتضاد
فيتعين الاحتراز عنه في الحد وجعل التعريف شاملا له
مناف لاصطلاحهم بخلاف الفقها **قوله** المتعلق حال من
العلم او صفة له لكن شرط مجي الحال من المضاف اليه متحقق

اولا وقد يقال ان السبب كالجزء تامل ع وكتب ايضا مانصه
متعلق بقوله العلم بدليل قوله بخلاف علم الخالق فانه لذاته
الى اخره فافهم وكتب ايضا مانصه قال بعض الحلق قوله للخلق
قال بعض اهل الحواشي لاحاجة اليه لان علم الله تعالى خارج
بقوله اسباب وفيه نظر لانه لا سبب له اما اولا فلانه
لا شك انه يوهم ان يكون لعلم الله سبب فلا يخرج علم الله
صريحا الا بقوله للخلق واما ثانيا فلتوهم ان هذه الاسباب
حتى لغير العاقل كالدواب فليحرر وكتب ايضا مانصه الظاهر
من تعميم الخلق ان يكون هذه الاسباب لكل واحد وفيه نظر
تامل ثم كتب تحت ذلك مانصه وحاصل ما في حاشية العلامة
ابن ابي شريف انه لا اشكال في اثبات العقل للملك وكذا
اسناد علمه الى الخبر الصادق كما دلت الاحاديث واما
الحواس فالسمع والبصر دل على ثبوتهما ظاهرا وكذا الشم واما
الذوق واللمس فلم اقف على ما يدل لخصوصهما لكن لم ابطله
والله المستعان وظاهر كلامهم ان الحواس كلها ثابتة للجن
بلا كلام **قوله** من الملك الخ بقي الحور العين في الجنة تامل
قوله بخلاف علم الخالق فانه لذاته الخ اي ان ذاته
كافية في حصول صفة العلم واتصافه به تعالى من غير
مدخلية وكتب ايضا قوله بخلاف علم الخالق الخ فائدة
قال في شرح التجريد العلم ينقسم الى واجب وممكن فالواجب
كعلم الله سبحانه بذاته لانه نفس ذاته تعالى والممكن ماعداه

من

من العلوم انتهى بلفظه وقال ايضا قبل هذا واما غيرهما
غير العلم الفعلي والانفعالي كعلم الله تعالى بذاته فانه
عبارة عن ذاته وكعلمه بالموجودات فانه عبارة عن وجوداتها
العينية الصادرة منه انتهى بلفظه وقال فيه ايضا
مانصه واعلم ان العلم الذي يلزمه الاضافة هو غير علمه تعالى
فان علم الله سبحانه بذاته هو نفس ذاته الذي هو عين وجوده
ولا اثنينية فيه حتى تتصور الاضافة بينهما انتهى بلفظه
في المواضع كلها فانظر هل ذلك على مذهب الاشعري اولا
وكتب ايضا مانصه قوله لا بسبب من الاسباب اي ان الله
سبحانه وتعالى كاف في حصول صفة قديمة به توجب انكشاف
المعلومات له تعالى لا انه كاف في نفس الانكشاف على ما يراه
المعتزلة والفلاسفة فلهذا اردف قوله لذاته بقوله
لا بسبب من الاسباب كستلى وكتب ايضا مانصه اي
لا بسبب يفضي الى ذلك ايجابا او ايجادا وكتب ايضا مانصه
قيل علمه تعالى موقوف على الحياة والوجود فكيف تكون الذات
كافية في حصوله **قوله** الحواس السليمة فان قيل اليس
تحصل الغنية عن ذكر الخبر بالحواس كما ان سببية الخبر لكونه
من المسموعات مساوله في السمع الذي هو من جملة الحواس
اجيب بان المراد من سببية السمع للعلم كون السمع سببا للعلم
بنفس المسموع اي بوجود ما يعدم بعد ذلك المسموع كالعلم بصوت

الحيوان عند استماعه منه وبوجود الحيوان القائم هو به ومن
سببية الخبر كونه سببا للعلم بمدلول المسموع ولذا شرط في
الخبر لسببية العلم امران ولم يشرط ذلك في السمع وجواب اخر
وهو ان الخبر ليس سببية لكونه من المسموعات وحده بل لكونه
مركبا من المعقول والمسموع والمركب منهما غير كل واحد منهما فلا
يلزم ما ذكره يعني في الخبر عملان عمل الجارحة وهو السماع وعمل
العقل وهو الجزم بمطابقة الحكم المسموع للواقع في نفس الامر
مع قطع النظر عن سمع سامع وجزم عاقل وجعله سببا ثالثا من
حيث الثاني فتامل وكتب ايضا جمعها لاختلافها بخلاف الخبر
وكتب ايضا ما نصه هل في جعل الحواس سببا للعلم تصريح بان
ادراكها لا يسمى علما كما هو احد قولي الاشعري وانظر ايضا تقييد
الحواس بالسليمة مع قولهم ان التصورات كلها مطابقة وكتب ايضا
ما نصه قوله السليمة خرج به غير السليمة فانه لا وثوق بمفادها
على ما سبق لكن هل لك ان تقول ان المفاد بها من قبيل التصور
فيكون علما وان لم يطابق والخطا انما هو في الحكم على ذلك
المتصور كما قيل فيمن راى شبحا من بعد فظنه انسانا فاذا هو
حجر حرره ثم رايت في بعض الحواشي ما نصه قوله السليمة
اي من الافات كالعمى والصمم وقد ينظر فيه بانها مفقودة بالكلية
نعم لو قيل احترز به عن نحو النوم والسكر لم يكن بعيدا
قوله والعقل قضية كونه سببا ان يكون اسناد الادراك

اليه

اليه على وجه التجوز وكتب ايضا ما نصه ذهب جمع من الاوائل
الى ان الحس افضل من العقل لان الحس يدرك الاشيا بعينه
والعقل يحتاج الى روية وفكر ولان النفس لا تبقى مع عدم العقل
ولان العقل لو كان هو المدرك لادرك مع فساد الحواس
ودخول العلل عليها والحق ان العقل افضل من الحس **قوله**
الاستقرا اي الناقص الذي يفيد الظن اذ دليل القسمة
الاستقرائية قياس استثنائي ظني الملازمة التي هي احدى
مقدمتيه وصورة القياس هكذا لو كان قسم اخر لوجد
بالتتبع لكن التالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظنية
قوله من خارج الاولى خارجا والظاهر انه اراد بالخارج
الامر المنفصل عن الشخص المدرك لا ما يكون نفسه ولا جزءه
اذ الكل بهذا المعنى خارج اما خروج الاوليين فظاهر واما
خروج الثالث فلان العقل بمعنى القوة على ما فسر به
الشارح خارج عن النفس **قوله** فالخبر الصادق لو قال فالقول
المطابق لكان اعم ليشمل التصورات الحاصلة من الحد والرسم
فتامله **قوله** والا اي الا يكن خارجا عن المدرك **قوله** الة
هي الواسطة بين الفاعل ومنفعله في وصول اثره اليه وكانها
هنا مستعملة في جزء المعنى مجازا اذ العلوم ليست من
الافعال النفسانية **قوله** فالا فالعقل ان اريد بالعقل
النفس الناطقة فهي مدركة وليست بالة فيصير المعنى والا
يكن الة وان اريد به قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات

كان آلة الا انه اشتهر فيما بين الجمهور جعله مدركا وكتب ايضا
ما نصه قوله والا فالعقل تقديره وان كان آلة للادراك
ليست غير المدرك بل عينه او وان لم يكن آلة اصلا بل مدركا
فهذا اولى وانسب بقوله والسبب الظاهري هو العقل وانما
الحواس آلات وبقوله ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس
فان كان الاول هو الظاهر من العبارة بواسطة ان الحكم
سواء كان ايجابا او سلبا ينصرف الى المقيد فيكون رفعه برفع
ذلك المقيد انتهى غزي **قوله** في العلوم كلها ضرورية كانت
او نظرية خلافا للمعتزلة **قوله** هو الله اعترض عليه من حيث
اطلاق السبب على الله فانه غير جائز لان اسماء الله تعالى توقيفية
قوله والايجاد بمعنى جعل المحل متصفا وكتب ايضا فيما قامت
به **قوله** والسبب الظاهر انه من عطف جملة على جملة حتى لا يلزم
العطف على معمولي عاملين مختلفين غ **قوله** الظاهري واما
بحسب نفس الامر فالسبب خلق الله الاحراق عند مماستها **قوله**
كالنار للاحراق هذا مبني على ما عليه اهل اللغة من ان الادراك
فعل من الافعال وان المدرك فاعل والا فالعقل مبدأ القبول
والنار مبدأ التأثير والايجاد على ان نسبة الى ادراكاتها
نسبة الفعل والتأثير عند المعتزلة اللهم الا ما كان ضروريا
منها غير مقدور واما عند الاشاعرة فكما ان نفس نسبة النفس
الى ادراكاتها وسائر افعالها نسبة القبول والمحلية لذلك
كنسبة النار الى الاحراق كسيلي **قوله** طرق اطلاق الطرق

على

على الاخبار فيه استعارة تحقيقية وكذا اطلاق الآلات على
الحواس تأمل **قوله** والسبب مبتدأ **قوله** بان يخلق الخ تفسير
للافضاء **قوله** معه اي السبب **قوله** ليشمل متعلق بحسب
المعنى بقوله بان يخلق يعني انما فسر السبب بما ذكر ليشمل الخ
قوله لا ينحصر خبر السبب **قوله** في الثلاثة التي هي الحواس
والخبر الصادق والعقل **قوله** اشياء يصلح ان تكون مفضية
في الجملة بان يخلق الله تعالى العلم معها بطريق جري العادة
قوله مثل الوجدان اي المفضي الى العلم بالوجدانيات كعلم
الانسان بجوعه وشبعه **قوله** ونظر العقل فان قلت
ما الجمع بين قوله هنا ونظر العقل مع قوله فيما سبق والعقل
حيث اطلق وخص هنا قلت اجيب عن ذلك بان قوله سابقا
والعقل للاشارة الى ان العقل سبب للعلم مطلقا ضروريا كان
او نظريا لكن هو بنفسه سبب للعلم الضروري وبنظره سبب
للعلم النظري وانما خص السببية هنا بنظره لان غرضه الرد
على من ينكر ان نظر العقل يفيد العلم مع تسليمه ان العقل يفيد
العلم الضروري والله اعلم بالصواب غ **قوله** المبادي اي في
الحدود والرسوم كترتيب الجنس والفصل بتقديم الاول على
الثاني وقوله والمقدمات اي وبمعنى ترتيب المقدمات
اي في قياس الدليل التصديقي بتقديم الصغرى على الكبرى وقد
بين الشارح ابن غرس عطف المبادي على المقدمات بكلام
حسن فليراجع **قوله** قلنا هذا الخ هذا اختيار للشق الثالث

وهو المقتضي في الجملة **قوله** تدقيقات الفلاسفة يعني بحسب
زعمهم والا فاهل الحق اهل التدقيق ونسبة التدقيق
لغيرهم على جهة الاستهزاء والسخرية بهم كما يعلم من علم البيان
فاندفع الاعتراض على الشارح بانه لا لمعة لكلام الفلاسفة
تحقيقا **قوله** بعض الادراكات لا نفس الحواس **قوله** عقيب
الظاهر عند تامل **قوله** استعمال الجهل يعلم من ذلك ان
السبب انما هو استعمال الحواس **قوله** التي لا شك فيها اي في
وجودها ولا في سببيتها لوجود الادراك لها من غير توسط
العقل كما في البهائم وكتب ايضا ما نصه تعريض بالحواس الباطنة
حيث وقع الشك فيها **قوله** ولما كان معظم المعلومات اي مسئلة
الحشر الجسماني وما يتعلق به واما اثبات الواجب والعلم
والقدرة وما يتوقف عليه من ارسال الرسل ليس مستفادا
منه والا لدار ولا يلزم من كون مسئلة الحشر ونحوها
معظم المعلومات الدينية كونها اعظم من مسئلة اثبات الواجب
كما لا يخفى **قوله** الدينية اي الاصولية والفقهية **قوله**
مستفادا من الخبر الصادق اي ولا دخل للعقل فيه كالحرمة
والكراهة **قوله** المسماة بالحس المشترك وهو بمنزلة حوض
تنصب فيه العيون وهي قوة ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسة
بالحواس الخمس الظاهرة ومحل هذه القوة مقدم البطن الاول
من الدماغ فان بطون الدماغ عندهم ثلاثة وفي مؤخر البطن
الاول قوة تسمى الخيال تحفظ تلك المحسوسات عند غيبتها

فهي

فهي كالخزانة للقوة الاولى واما البطن الثالث فهي مقدمه
قوة تسمى الوهم وهي تدرك المعاني الجزئية كالعداوة التي
بين الشاة والذئب وكالمحبة التي تدركها السخلة من
امها وفي مؤخره قوة تسمى الحافظة وهي التي تحفظ هذه
المعاني التي يدركها الوهم كالخزانة لها واما البطن الاوسط
ففيه قوة واحدة تسمى المتخيلة والمفكرة وهي القوة المتصرفة
في الصور التي تاخذها من الحس المشترك والمعاني التي
تاخذها من الوهم بالتركيب والتفريق هذا هو المذكور
في المواقف وشرح المقاصد وغيرهما والمشهور في الكتب
المعول عليها ان المخيلة في مقدم الدودة والوهمية في
مؤخرها والحافظة في مقدم البطن الاخير وليس في مؤخره
شي كذا في شرح المواقف انتهى عزمي وقوله في مقدم الدودة
قد بينها بان البطن الثاني من الدماغ هو المنفذ بينهما
يعني بين الاول من البطون والثالث على شكل الدودة
وكتب ايضا ما نصه قوله المسماة بالحس المشترك والوهم
ان قلت ما الحكمة في التصريح بهذا من دون بقية الحواس
الباطنة قلت لما انهما مدركان عندهم والثلاثة الاخيرة
ليست بمدركة وبهذا اسقط الاعتراض عن الشارح **قوله**
الحدسيات الحدس سرعة الانتقال من المبادي الى المطالب
من غير حركة بخلاف الفكر فانه الحركة من المبادي الى المطالب
والرجوع منها الى المطالب فلا بد فيه من حركتين وفرق بين

التجربة والحدس بانه تعتبر فيه كثرة مرات المشاهدة وبانها
تتوقف على عمل في تحصيل المطلوب بخلاف الحدس فيهما والمجربات
والحدسيات لا يكونان حجة على الغير لجواز ان لا يحصل فيهما
ما يفيد العلم قال بعضهم وينبغي ان يكون المتواتر كذلك
انتهى شرح الطوالع القرائن المعينة وكتب على ذلك ما نصه
وقيل في الفرق بينهما ان القرائن المفيدة للجزم في الحدسيات
مغايرة للاثر بخلاف التجربيات سم وقيل في الفرق ان التجربة
موقوفة على فعل يفعله الانسان دون الحدس وفيه نظر لان
العلم بخواص الكواكب وتاثيرها من التجربيات وليس لفعل
الانسان فيها مدخل **قوله** والتجربيات التجربة اعتبار ترتب
الاثر على شيء مرارا حتى يفيد العلم الضروري مع انضمام قياس
خفي وهو انه لو كان اتفاقيا لما كان دائما او كثيرا شرح اخر
ومنهم من منع كون المجربات والحدسيات من اليقينيات
شرح غ وكتب ايضا ما نصه والفرق بين التجربة والاستقرا
ان الاستقرا يجعل المشاهدات الجزئية مبدا الحكم الكلي والتجربة
تقيم المشاهدة قياسا خفيا يحكم العقل بسببه كالعلم بان
الله سبحانه عالم بواسطة مشاهدة افعاله المتقنة **قوله**
وكان مرجع الكل الى العقل اي في الجملة والا فالوجدانيات
لا تفتقر الى عقل لحصولها للصبيان والبهائم وكتب ايضا
ما نصه قوله وكان مرجع الكل الى العقل اي في الاقسام
الاربعة اما رجوع البديهي والنظري اليه فظاهر واما

زجوع

رجوع التجربيات والحدسيات فلاحتياج كل منها الى قياس
خفي عقلي ينقسم الى التجربة والحدس انتهى كستلي **قوله** او
بانضمام حدس وهو ان تظهر المبادي المترتبة للعقل دفعة
وتلك المبادي هي قولنا مثلا لو لم يكن نور القمر مستفادا
من الشمس لما وجد النور في القمر عند المقابلة بالشمس وعدم
النور عند عدم المقابلة بالشمس **قوله** السبب مفعول لو لجعلوا
قوله في العلم بان لنا جوعا وعطشا اي في الوجدانيات
وكتب ايضا ما نصه هذا من الامور المدركة بالوهم وتسمى
وجدانيات وقضايا اعتبارية ولما لم يثبت الوهم عندهم
نسبوها الى العقل واما ما تدركه البهائم بالوهم كادراك
الشاة في الذيب معنى موجبا للنفرة فلو سلم ادراكها غير
ما ينا له الحس الظاهر فلا يلزم ان يكون ذلك بالعقل بل
يجوز ان يكون بمجرد خلق الله سبحانه من غير الة لها اخرى
كستلي وكتب ايضا ما نصه قوله بان لنا جوعا هذا مثال
لما هو من الوجدانيات وهو ما يدركه العقل بقوة باطنية
في نفس المدرك وان الكل اعظم من الجزء مثال للاوليات
وهو ما يدركه العقل بمجرد التوجه اليه وقوله وان نور القمر
الخ مثال لما هو من الحدسيات والحدس ان تظهر المبادي المترتبة
للعقل دفعة وتلك المبادي المترتبة دفعة هي قولنا مثلا
لو لم يكن نور القمر مستفادا من الشمس لما وجد النور في القمر
عند المقابلة بالشمس وعدم النور عند عدم المقابلة بها

وقوله وان السقمونيا الخ مثال للتجربيات قال بعض الفضلا والفرق
بين الحس والتجربة ان مشاهدة الحس مرة او مرتين تكفي في
الحدس لمقارنة القياس الخفي والتجربة لابد فيها من مشاهدة
مرات كثيرة ابن عزمي قوله وان الكل في البديهيات قوله
وان نور الشمس في الحدس قوله وان السقمونيا في التجربة قوله
وان العالم في النظريات قوله هو العقل هذه الجملة مفعول
ثان لجعلوا ويحتمل ان هو ضمير فصل فيكون العقل منصوبا على
انه وحده هو المفعول الثاني قوله فالحواس جمع حاسة الخ
فاندفع الاعتراض بان حاسة اسم فاعل من المزيد اي احس
بمعنى ادرك واسم الفاعل من المزيد لا يجي على فاعله بل على زنة
المضارع فيكون محسه وانما يجي على فاعله اسم الفاعل من المجرد
الثلاثي كضارب من ضرب فيكون ماضيه حس وليس هو المراد
هنا فان حسه بمعنى ازال عنه التراب والوسخ وهي مادة
اخرى غير ما هنا ووجه الاندفاع ان حاسة ليس اسم فاعل
بل هو اسم لقوة مخصوصة فلا فرق بين كونه مجردا او مزيدا
فسقط الاعتراض بان الصواب محسات جمع محسة بمعنى
القوة ذات الاحساس لان ماضيه احس قوله بالضرورة
اي الوجدانية لا بالنظر فان العقل يجوز ان يكون اكثر من
خمسة وان انحصرت خارجا في الخمسة تامل قوله السمع قدمه
لان معظم المعلومات الدينية مستندة الى الخبر الصادق المفيد
للعلم بواسطته ولا يدرك العظم ولكنه قد يدل عليه احيانا
من

من جهة ان الاصوات العظيمة انما تحصل في الاغلب من الاجسام
العظيمة شرح المواقف قوله العصب المفروش انظر هل العصب
المفروش في مقعر الصماخ والعصبتان في البصر والزائدتان
في الشم يدرك كل منها الرطوبة واليبوسة والخشونة ونحو ذلك
فان كان الامر كذلك فانظر لم خص الشارح فيما سياتي السوال
في الذايقة وحرره مرة اخرى لكاتبه غ قوله في مقعر
الصماخ وهو السطح الباطن في صماخ الاذن قوله بكيفية
الصوت بان يتكيف الهوا الذي يلي الصوت الحاصل بالقرع
وهو المماسة الشديدة او القلع وهو التفريق الشديد بكيفية
ذلك الصوت ثم يذهب تخرق الاهوية حتى يصل الى ذلك
العصب فيقرعه فتدرك تلك القوة واما بطريق تكيف الهوا
الذي يلي الصوت بكيفية من شدة وضعف وغير ذلك وتخلق
الله تعالى مثل تلك الكيفية في الهوا الذي يليه وهكذا الى
الذي يلي الصماخ فالواصل الى الصماخ الهوا الذي يلي الصماخ
لا الذي يلي الصوت لانه مندفع بما وراءه فلا يصل الى الصماخ
وتكيفه لا ينتقل الى ما يليه حتى ينتقل الى الصماخ لان العرض
لا ينتقل من محل الى اخر قولان والمختار منهما الثاني والاضافة
في قوله بكيفية الصوت بيانية وليست لامية بان يراد
بالكيفية الحروف العارضة الى الاصوات كما لا يخفى وكتب
ايضا ما نصه وذلك ان العصب فيه هو المختنق كالطبل فاذا
وصل الهوا الحامل للصوت الى ذلك العصب وقرعه ادركته

تلك القوة المودعة فيه وذهب بعضهم الى ان المسموع هو
الصوت القائم بالهواء الراكد في الصماخ الذي يتموج ويتشكل
تشكل الهواء المتموج الخارجي عند انتهائه الى الهواء الراكد
قال وهذا هو الظاهر قوله بمعنى ان الله تعالى يخلق اي بطريق
جري العادة لا بطريق تاثير من الحاسة كما زعمه المعتزلة ولا
باعداد منها وارتسام صورة فيها كما زعمته الفلاسفة كستلي
وانظر لم لم يقل في الشم والذوق واللمس مثل ما قاله هنا وفي
العضد اعني قوله بمعنى ان الله سبحانه يخلق الادراك في
النفس وكانه استغنى بذكره عن ذكره في الباقي وايضا فمن المعلوم
المقرر عند اهل السنة ان جميع الممكنات مستندة الى ذاته العلية
من غير واسطة كما سياتي في بحث خلق الافعال قوله الادراك
في النفس ظاهره ان الحواس مدركة قوله والبصر الخ قال السيد
في شرح المواقف نقلا عن الامام الرازي بعد تقرير المذاهب
الثلاثة في الابصار ما نصه ومن المحتمل ان يقال الابصار شعور
مخصوص وذلك الشعور حالة اضافية فمتى كانت الحاسة سليمة
وسائر الشرائط حاصلة والموانع مرتفعة حصلت للبصر هذه
الاضافة من غير ان تخرج عنه جسما او تنطبع فيها صورة الخ
انتهى قوله يدرك بها الاضواء ذهب المحققون الى ان الضوء
ليس بجسم بل هي كيفية مبصرة وقيل انه جسم شفاف وقيل هو
اللون انظر شرح الطوالع قوله والالوان بشرط الضوء فالضوء
شرط للابصار لا لوجود اللون خلافا لمن زعمه قوله وكتب

ايضا ما نصه مقتضى العطف ان الضوء ليس بلون وهو كذلك
وقيل الضوء هو اللون ومنع هذا القول بان الضوء قد يحس
دون اللون كالبلور اذا كانت ظلمة فانه يحس بالضوء ولا
يحس باللون وهو كذلك لا لانتفائه او لانتفاء شرطه انتهى
طوالع فليراجع قوله والمقادير كالطول والعرض وانظر عطفه
على الشكل وقد اختلف فيها فقيل عرض وقيل هي جواهر وعليه
المتكلمون قوله والحركات اذ هي الموجودات الخارجية اتفاقا
وكتب ايضا ما نصه الجسمانية وكونها من الاعراض النسبية
لا ينافي كونها محسوسة بالبصر لا يقال هي من مدركات العقل
دون الحس لان الحس انما يدرك الجسم في مكانين فيدرك العقل
الكونين لانا نقول لا معنى لادراك الحس الجسم في مكانين الا
ادراك الكونين المفسر بهما الحركة على ما سياتي قوله والحسن
والقبح اللذين هما من الهيئات الجسمية دون الامور المعنوية
وكتب ايضا ما نصه قوله الحسن والقبح اي الحسن والقبح والا
فالحسن والقبح انما يدركان بالعقل على ما حرر في محله قوله
وغير ذلك كالقرب والبعد والوضع والتفرق والاتصال
والظلمة وغير ذلك قاله بعضهم ولا يضر كون بعضها راجعا الى
البعض ولا كون بعضها عدميا لان الغرض تعديد مطلق
المبصر واما المبصر اولا وبالذات فالمشهور عند الجمهور انه الضوء
واللون فقط وما عداهما انما يدرك بواسطتهما على قياس العرض
الاولي وغير الاولي قوله في مقدم الدماغ اي المجاورتين للعصبة

العينين قوله كحلمتي الثدي الحلمة راس الثدي وهما حلمتان كذا في الصحاح وانظر هل هو من اضافة الشي الي جزئه قوله بطريق وصول الهوا الخ هذا ما عليه الجمهور وقيل بتجزي وانفصال الاجزا من ذي الرائحة لمخالطة الاجزاء الهوائية متصل الي الشامة وقيل بفعل ذي الرائحة في الشامة من غير استحالة في الهواء ولا تجز وانفصال قوله المتكيف اي عند المجاورة قوله بكيفية ذي الرائحة اي رائحة ذي الرائحة وكتب ما نصه وفي بعض النسخ بكيفية الرائحة وهو مستقيم على قاعدة اهل الاسلام قوله بمخالطة الرطوبة اللعابية قالوا وهذه الرطوبة اللعابية خالية في نفسها عن الطعوم كلها لتودي الطعوم من الاحساس الي الذائقة بصحة واختلفوا في كيفية ايصالها ذلك هل هو بواسطة تكيفها عند المخالطة بذلك الطعم او بان ينشرفيها اجزا لطيفة من الطعوم قوله بالمطعوم متعلق بمخالطة مضمنا معنى الاختلاط فانه يتعدي باللام قوله وهو قوة اي واحدة ومنهم من قال القوة اللمسية اربع ومنهم من اثبت قوة خامسة كما بينه في المواقف وشرحه اتم بيان فليراجع قوله في جميع البدن اي ظاهره وهو الجلد واكثر اللحم والاغشية ولشدة احتياج الحيوان الي هذه القوة كانت بمعونة الاعصاب سارية في جميع الاعضاء الا ما يكون عدم الحس انفع له كالكبد والطحال والكلية والرئة والعظام فسبحان الخلاق العليم انتهى شرح غ وكتب على قوله في صدر القولة وهو الجلد ما نصه بخلاف العظم لانه اساس

البدن

البدن وعموده وقد يقال ان له احساسا شرح المواقف ونحو ذلك كالصلب واللين والاملس والخشن والثقيل والخفيف والحار والبارد قوله في كل حاسة منها انظر هل لهذا الوصف فائدة قوله يطلع اي يدرك وهو بضم اليا التحتية وشد الطا المهملة مضارع مجهول من افتعل وهو تفسير ليوقف المبنى للمجهول من افعل وانما لم يقل يعلم بدل يوقف لما تقدم من ان الادراك الحسي ليس بعلم عند الجمهور وايضا فالادراك المذكور شامل لادراك ما لم يوصف بالعلم انتهى عزمي وقوله ما لم يوصف الخ كالبهائم قوله وضعت اي خلقت قوله له اي لادراكه قوله لا يدرك بها اي بكل واحدة قال الخيالي وفيه اشارة الي ان تقديم قوله بكل حاسة على متعلقه اي قوله يوقف للاختصاص وفيه تامل عندي قوله هل يجوز اي عقلا قوله او يمتنع اي عقلا كما هو محرر عندهم واختار جمهور الحكما الجواز ولا يدل على امتناعه دليل قوله والحق اي عند المتكلمين قوله من غير تاثير يعني كما هو مذهب الاشعري قوله فلا يمتنع اي عقلا وان امتنع عادة قوله عقيب الاولي اي عندها قوله الباصرة مثلا قوله فان قيل اليست الذائقة الي اخره ان قلت هذا السؤال لا يختص بالذائقة واللامسة بل يجري في الباصرة فان الرطوبة الجليدية فيها قوة باصرة وقوة لامسة وكذلك الحركة تدرك بالبصر واللمس والسكون والقرب والبعد وكذلك في الشامة تدرك العدد بضرب من القياس وهو ان تعلم ان الذي

انقطعت رائحته غير التي حصلت رائحته ثانيا ويدرك الحركة
والسكون بواسطة اللمس ادراكا ضعيفا **قلت** يعلم الجواب
عن ذلك من المواقف وشرحها فليراجع وكتب ايضا ما نصه فان
قيل يرد ايضا الملاسة والخشونة والرطوبة واليبوسة والاستقامة
والانحنا والحركة ونحو ذلك امور تدرك باللمس والبصر معا فترد
على التخصيص والجواب بان التخصيص اضافي بمعنى انها لا تدرك
بالسمع والشم والذوق لا يلايم صنيع الشارح فتامله كاتبه
احمد الغنيمي **قوله** تدرك اسند الادراك هنا اليها فتامله **قوله**
حلاوة الشي لا دخل له في السوال **قوله** في الفم اي سطحه **تنبيه**
اعلم ان قوة الذوق مشروطة باللمس فربما يتوهم من ذلك اتحاد
الذائقة باللامسة ودفع هذا التوهم بانه لا يكفي في ادراك
الذائقة اللمس وحده بل يحتاج معه الى توسط الرطوبة اللعابية
واختلاطها ولو سلك الشارح هذا الطريق لكان احرى غ
قوله والخبر يشمل بحسب الظاهر الخبر الصادر عن الساهي والمجنون
والشاك وكتب ايضا ما نصه قيل ان الخبر اعم من القضية **قوله**
الصادق عبر هنا باسم الفاعل اشارة الى ان المصدر بمعناه وكتب
ايضا ما نصه قوله الصادق اي في نفس الامر كستلي **قوله** نسبته
اي المفهومة من الكلام القائمة بالنفس وهي الوقوع واللاوقوع
او الايقاع والانتزاع **قوله** خارج لعله اراد بالخارج
الامر الخارج عن القوى الدراكة وهو اما النسبة الخارجية او
ما يعمها من الامور الواقعة في نفس الامر من غير اعتبار معتبر

وفرض

وفرض فارض ومعنى المطابقة على التوجيه الاول ظاهر مشهور
واما على الثاني فهو كون النسبة المدركة بحيث لا ينافيها شي منها
او كونها مشاركة لها في التحقق فكما ان تلك الاشيا واقعة
في نفس الامر من غير اعتبار معتبر كذلك تلك النسبة وقس عليه
معنى عدم مطابقة النسبة للخارج وكتب ايضا ما نصه المراد
بالخارج والواقع ونحوهما هو حال النسبة من الوقوع واللاوقوع
قوله مطابقة الضمير للخارج والجملة صفة له من قبيل وصف
الشي بوصف ما يتعلق به **قوله** تلك النسبة اي التي لذلك
الكلام وانظر نسبة المطابقة اولا للخبر وثانيا للنسبة والظاهر
ان الخبر يوصف بالمطابقة من حيث نسبته حقيقة تامل غ
وكتب ايضا ما نصه قال الشارح في حواشي العضد مدلول الخبر
اولا وبالذات هي النسبة النفسية وثانيا وبالعرض هي النسبة
الخارجية على ما تقرر عندهم من ان للشي وجودا في الاعيان
ووجودا في الاذهان الى ان قال فبالنظر الى الاول وصف
الكلام النفسي بانه المدلول عليه باللفظي وبالنظر الى الثاني
جعل محكوما فيه بنسبة خارجية ثم قال ثم معنى وجود النسبة
ان مع قطع النظر عما في النفس يكون بين الطرفين نسبة بان
هذا ذاك او ليس ذاك فان طابقتها النسبة النفسية بان يكونا
ثبوتيين او سلبيين فصدق والا فكذب وليس المراد ان النسبة
امر موجود في الخارج وملحوظ مرادا انها منسوبة الى الامور الموجودة
في الخارج اذ لا يستقيم في مثل اجتماع الضدين محال وشريك الباري

معدوم الى غير ذلك انتهى باختصار وكتب ايضا ما نصه واعلم
انه لا فرق في تلك النسبة بين ان تكون قائمة بنفس المتكلم نحو
علمت وظننت او بغيره نحو علمت او خرجت بالخطاب لان النسبة
المطابقة لها هي مدلول الكلام وهي الصورة العقلية المدلول
عليها بالالفاظ فتامل **قوله** في هذا اي التفسير المذكور **قوله**
وقد يقال لان اي الصدق والكذب وفي نسخة وقد يقال اي الخبر
قوله على ما اي وجه هو به اي ذلك الشيء يتلبس به اي بذلك
الوجه في نفس الامر فالمراد بالشيء اما الموضوع كما هو المتبادر او
النسبة كما يشعر به قوله اي الاعلام بنسبة تامة الخ فعلى
الاول ان لفظة ما عبارة عن المحمول وعلى الثاني كيفية النسبة
من الايجاب والسلب او الضرورة واللاضرورة **قوله** فيكونان
اي الصدق والكذب وفي نسخة فيكون **قوله** الخبر الصادق
بالوصف اي على المجاز كما قاله شيخ الاسلام وفيه نظر عندي
قوله وفي بعضها خبر الصادق واحتمال ان الاضافة بيانية
خلاف الظاهر فلا يصار اليه من غير ضرورة **قوله** على نوعين
اي الخبر الصادق الذي يوجب العلم والخبر الذي هو مقطوع
الصدق والا لم ينحصر في النوعين واعلم انه قد اختلف في
ما اذا اخبر شخص عن امر بحضرة جمع عظيم بحيث لو كان كاذبا
لما سكتوا عن تكذيبه فامسكوا عن ذلك فقال بعضهم يفيد
اليقين وقال بعضهم يفيد ظن الصدق وعلى كل فلا يصدق عليه
تعريف المتواتر الا ان يراد الاخبار ولو بالقوة وفيه نظر

ويحتاج

ويحتاج الى تحرير **قوله** سمي بذلك قال بعض من تكلم على الشرح
واعلم ان الخبر الذي سيصير متواترا يقع دفعة ولكنه اذ ذاك
لا يكون متواترا ولا موجبا للعلم فلا يوجد متواترا الا ان
تتتابع الاخبار وتواليها الى ان يبلغ الحد الذي به يفيد
العلم فاذن يكون العلم قد وجد انتهى فتامله **قوله** على
التعاقب الخ اي من غير انقطاع **قوله** وهو اي الخبر الثابت
الخ قال بعضهم هذا التعريف ما يقتضي اشتراط التعاقب في
التواتر كما قدمه فتامله **قوله** في السنة قوم لا فرق بين
ان يكون فيهم معصوم اولا ولا يكفي الاربعة وفاقا للقاضي
والشافعية وما زاد عليها صالح كما اعتمده في جمع الجوامع
ولو فساقا وكفارا او ارقاء او اناثا وشملت العبارة الصبيان
المميزين وعللوا عدم كفاية الاربعة باحتياجهم الى التزكية
فيما لو شهدوا بالزنا فلا يفيد قولهم العلم وقضيته انه لو زاد
الشهود على اربعة استغنى عن التزكية وكلام الفقهاء لا يساعده
فلما توقف القاضي في كفاية الخمسة مع جزمه بعدم كفاية
الاربعة اورد العضد عليه ان وجوب التزكية مشترك
فلا وجه للجزم بعدم الحصول في الاربعة والتردد في الخمسة
ثم جوز الفرق بشيء اخر وقال السعد رحمه الله وقد يجاب
عن اصل استدلال القاضي بان امر الشهادة اضيق فبالاحتياط
اجدر انتهى **قوله** لا يتصور ضبطه بعض المشايخ بفتح الياء اي
يمكن عادة تواطؤهم على الكذب وقال الغزي في حاشيته هو بضم

البناء اي لا يتصور العقل وقوع توافقهم اي لا يجوز ذلك بمعنى
انه حاكم بامتناعه لا لذاته بل لما قام عنده من شاهد
العادة الناطق باستحالته فيها ثم قال هذا وقد ضبطه
بعضهم بالضم وفسره بالتعقل وقال ان ضبطه بالفتح يصير
المعنى انه لم يوجد تواطؤهم وح ربما يكون بحيث تجوزه العقل
ويمكن عندهم فلا يفيد الخبر العلم لمكان ذلك التجويز وانت
خبير بما فيه من السقوط انتهى كلامه وقد ضبطه الكمال ابن
ابي شريف وشيخ الاسلام بالضم وفسراه بما سبق وراجع
حواشي السعد على العضد في اوايلها فقد ضبط لفظ يتصور
وحاصله انه بالضم بمعنى التعقل وبالبنا للفاعل بمعنى الامكان
ع وكتب ايضا بضم اوله اي لا يتصور العقل **قوله** تواطؤهم انظر
هل يشمل خبر اهل الاجماع وحرره من العضد وحواشيه **قوله**
اي لا يجوز اي قصدا وكتب ايضا ما نصه عادة وكتب ايضا
ما نصه اي بتجويز ينافي اليقين اعني التردد ولو برجحان
وليس المراد التجويز العقلي الذي يصاحب اليقين كما في العلوم
العادية مثل العلم بكون الجبل حجرا فانه يحتمل النقيض بان
يكون ذهبا لكنه احتمال عقلي لا ينافي اليقين على ما هو محرر
فان الجزم بكونه حجرا مستندا الى موجب وهو العادة وانما يحتمل
النقيض بمعنى انه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته
لكونه في نفسه من الممكنات التي يجوز وقوعها وذلك كما نحكم
ببياض الجسم المشاهد قطعا مع انه في نفسه ممكن ان يكون

وان لا يكون في مثل ذلك لا ينافي اليقين فافهم لكاتبه احمد
قوله مصداقه اي ما يصدقه لان مصداق الشيء ما يبين صدقه
فكانه آلة كونه صادقا آه وكتب ايضا ما نصه قوله مصداقه
اي ما يصدقه ويدل على بلوغه حد التواتر يعني انه لا يشترط فيه
عدد معين كخمسة ونحوها مما قيل قيل عليه العلم مستفاد من
التواتر فاثبات المتواتر به دور واجيب بان نفس التواتر
سبب نفس العلم والعلم بالعلم سبب العلم بالتواتر وهكذا
حال كل معلول ظاهر مع العلة الخفية مثل الصانع مع العالم
انظر الخيالي آه وكتب ايضا ما نصه واجاب بعضهم عن هذا
القيل بغير ذلك فقال بعد ان ذكره لك ان تقول المراد
من كون المتواتر سببا للعلم ان وجود العلم مستفاد من وجود
المتواتر وهذا لا ينافي كون العلم المستفاد من وجود المتواتر
سببا للعلم بوجود المتواتر كما ان وجود الدخان مستفاد
من وجود النار ووجود العلم بالنار مستفاد من الدخان
من غير شبهة وهو اليقين الذي لا يحتمل النقيض **قال**
بعضهم وكونه لا يحتمل النقيض لا مآلا ولا حالا لا مشكل غاية
الاشكال **قوله** بالضرورة اي بالبديهة او القطع **قوله**
في الازمنة الماضية آه قوله في التمثيل بالازمنة الماضية
اشعار بالرد على من قال انه يفيد العلم عن الموجود لا عن
الماضي لكاتبه احمد **قوله** في الاول اي كونه عطفا على الملوك
وقوله اقرب اي من جهة المعنى **قوله** وان كان بعدا اي

من الاقرب من جهة اللفظ قوله فههنا اي في قوله الخبر
المتواتر يوجب العلم الضروري حكمان احدهما مذكور صريحا
وهو الامر الاول والثاني ضمنا لان الاوصاف تتضمن الاخبار
على ما هو المشهور قوله وذلك اي الايجاب قوله بالضرورة
اي البديهة قوله فانا نجد الخ تنبيه لا استدلال فلا
اعتراض قوله وانه عطف على قوله فانا نجد الخ فان
مكسورة كما يدل عليه ما في التلويح وكتب ايضا ما نصه
قوله وانه بفتح ان عطفا والاجود كسرها على الاستئناف
ذكريا وبه يشعر قول التلويح وما ذاك الا بالاخبار غزي
قوله ليس الا بالاخبار فيه انه لا يلزم من كونه لا يكون
الا بالاخبار ان يكون ضروريا اذ ليس ذلك من خواص
الضروري على ان فيه مصادرة قوله والثاني ان العلم
الحاصل به ضروري فان قلت يشكل على ذلك ان القران
كله متواتر قطعا وليس العلم الحاصل به ضروريا قلت
يحتمل ان يقال وان لم ار من افصح عنه هنا ان محل كون
مضمونه ضروريا اذا انتفت عنه الاحتمالات العشر
المقررة عندهم وهي المجاز والاضمار والاشتراك والاجمال
وغير ذلك مما بينوه ويحتمل ان يقال الفرق بين تواتر
المعنى وتواتر اللفظ فتواتر المعنى اذا كان ظاهرا جليا
لا شبهة فيه يحكم عليه بالضرورة ح واما تواتر اللفظ فالحكم
عليه بانه ضروري فيه نظر لان هذه الالفاظ صادرة من

المتكلم

المتكلم ثم بعد ذلك ينظر في معناها فان انتفت عنه الاحتمالات
وكان خبر الرسول كان العلم استدلاليا وان كان خبر
اهل التواتر كان ضروريا فلا بد من التحرير والكشف ليتجلى
هذا المحل الذي اهمله مع الحاجة اليه اهل الحواشي فراجع
العضد فانه ذكر تواتر المعنى وصوره فربما يوخذ منه ومن
حواشيه ايضاح لهذه المسئلة وافصاح فاني لقصور
نظري ما رايت من حررها على وجه الايضاح بحيث تنجلي
كالمصباح والعزم على المراجعة والسوال من الكريم الفتاح
فقد انقرضت العلماء وتظاهرت السفهاء ولا حول ولا
قوة الا بالله العلي العظيم لكاتبه احمد غ قوله واما
خبر النصارى جواب سوال من طرف السمنية والبراهمية
الاتي ذكرهم وحاصله النقض بتخلف المتواتر افادة
المتواتر العلم في صورتي اخبار النصارى واليهود فان كلا
منهما لا يفيد العلم بل هو كذب وحاصل الجواب منع تواترهما
لان اليهود قتلوا في زمان بخت نصر لقتله اياهم ففات
شرط التواتر فيه وهو استواء الطرفين والواسطة ولان
القاطع دل على كذبهم فيما نقلوا والخبر انما يكون متواترا
اذا لم يكذبه قاطع قوله بتابيد بابا الموصدة قبل المحبة
قوله فان قيل ايراد على الامر الاول على وجه المعارضة
قوله ثم ايضا ايراد ثان على الامر الاول على وجه المعارضة
قوله قلنا جواب عن المعارضتين السابقتين في السوال

وحاصله منع ذلك مع السند وهو انه يجوز ان يترتب على
الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد كقوة الحبل الخ وقد اشار
بقوله ربما الى انه يكفي في الجواب عدم الكلية وكونها للتكثير
اولى قوله فان قيل الضروريات الخ ايراد على وجه المعارضة
على الامر الثاني وهو ان الحاصل به ضروري وحاصله
الاستدلال على ان العلم الحاصل عن التواتر غير ضروري
بانتفاء لازم الضروري وهو عدم التفاوت لثبوت
نقيض ذلك اللازم وهو التفاوت وقوله ولا الاختلاف
فيه ايراد ثان ايضا بانتفا لازم اخر للضروري وهو عدم
الاختلاف لثبوت نقيضه وهو الاختلاف وحاصل الجواب
عنهما منع اللزوم فيهما مع السند قال الكمال ابن ابي شريف
والاولى ان تجاب في الثانية بمنع انتفا اللازم فان
المكابرة والعناد لا يثبت معهما خلاف في نفس الامر
انتهى قوله المؤيد ماخوذ من الايد وهو القوة وكتب
ايضا ما نصه التاييد انما هو التقوية لكن لما كانت غايته
ثبوت الرسالة فسره الشارح به تجوزا قوله انسان
خرج به الجني والملك قوله الاحكام وان لم تكن
خاصة به فيشمل يوشع فانه بعث لتبليغ احكام شريعة
موسى لمن بعد موسى قوله وقد يشترط فيه الكتاب اعم
من ان يكون منزلا عليه او مامورا باتباعه ابن ابي شريف
وكتب ايضا ما نصه قوله وقد يشترط فيه الكتاب فان

قلت

قلت هو مشكل فان عدد الكتب مائة واربعة وانزلت على
سبعة من الانبياء وعدد الانبياء كما ورد في حديث ابي ذر
ثلاث مائة وبضعة عشر قلت الانزال عليه ليس بشرط
بل الشرط ان يكون مامورا باتباع كتاب وقال بعضهم
يحتمل انه تكرر النزول للكتب كما في الفاتحة ولا يخفى
انه خلاف الظاهر انتهى قوله بخلاف النبي فانه اعم
بناء على اشتراط الكتاب في الرسول واما على عدم اشتراط
الكتاب فيهما فالترادف وبذلك صرح في شرح المقاصد
حيث قال بعد تعريف النبي بانه انسان بعثه الله لتبليغ
ما اوحي اليه وكذا الرسول اهـ وكتب ايضا ما نصه قوله بخلاف
النبي فانه اعم ظاهره سوا شرطنا في الرسول الكتاب
وهو ظاهر او لم نشترط فيه الكتاب وح فيكون الرسول
انسانا بعثه الله لتبليغ الاحكام وهذا هو مذهب الجمهور
الا ان الشيخ في شرح المقاصد جعلهما مترادفين قوله
خارق للعادة كشق القمر وانباع الماء من بين اصابعه
صلى الله عليه وسلم قوله قصد به اي اراد الله به اظهار صدقه
قوله من ادعى انه رسول الله خرج بذلك الارهاص وكرامة
الولي التي قصد بها الولي صدق مدعي الرسالة قوله يوجب العلم
اي عادة وظاهرا اهـ وكتب ايضا ما نصه بمعنى انه يخلق الله العلم
قوله وهو اي الدليل اهـ وكتب ايضا اعلم ان الدليل عند اهل المنطق
مجموع المادة والنظر فهو الاقوال المستلزمة الخ انظر التحرير

قوله بصحيح النظر علم منه ان النظر يطلق على الصحيح والفاسد
وان المراد منه هنا الاول وبعضهم كالمحقق الكمال ابن
الهمام اسقط وصفه بالصحة فجعل الدليل شاملا للصحيح
والفاسد لكن ما ذكره الشارح من التقييد بالصحيح هو المذكور
في عامة الكتب المعتبرة لكن قال الكمال ايضا ان وصف
الدليل بالفساد ظاهر عند اهل المنطق واما عند اهل اصول الفقه
فيجب ان لا يكون الدليل فاسدا الا بنوع تجوز لانه عندهم هو
المحكوم عليه في المطلوب الخبري فلا يتصور فيه فساد انتهى
وكتب ايضا ما نصه قوله بصحيح النظر قيد به لان الفاسد
لا يمكن ان يتوصل به الى المطلوب اذ ليس سببا للتوصل ولا
آلة وان افضى اليه اتفاقا فلو لم يقيد واريد به العموم
خرجت الدلائل باسرها اذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها اذ
من جملة الانظار النظر الفاسد الذي لا يمكن التوصل به
وان اقتصر على الاطلاق فات التنبيه على افتراق الصحيح والفاسد
في ذلك شيخنا وكتب ايضا ما نصه قوله وهو الذي
يمكن التوصل بصحيح النظر فيه يشمل المدلول ولا بدع فيه ان
اوصل قوله الى مطلوب خبري خرج القول الشارح قوله
تستلزم اي عادة على راي اهل السنة وكتب ايضا ما نصه
بطريق النظر خرج الحدس قوله هو لا اي معقولا وكتب
ايضا ما نصه لم يقيده بالخبري قوله هو العالم بفتح اللام
فيكون الدليل على التعريف الاول مفردا بناء على ان المراد بالوصول

فيه

فيه الوجود العيني الذي به التوصل كالعالم لا القضايا
والتصديقات كما هو ظاهر كلام العلامة العضد قال
السيد وحينئذ فيجب ان يحمل قولنا بصحيح النظر فيه على النظر في
صفاته واحواله اما اذا حملنا النظر فيه على الاعم من
النظر فيه نفسه وفي صفاته واحواله فيشمل المقدمات
التي هي بحيث اذا رتبت أدت الى المطلوب الخبري والمفرد
الذي من شانه انه اذا نظر في احواله وصل كالعالم الى اخر
ما ذكر وكتب على قول السيد فيجب ان يحمل قولنا الخ ما نصه اي
حتى يكون من قبيل المفرد المقابل للجملة واما اذا حملنا النظر
على ما يشمل النظر فيه نفسه وفي صفاته واحواله فيشمل المقدمات
كما ذكر وكتب ايضا ما نصه على قوله هو العالم فانه يتوصل
بصحيح النظر في احواله الى العلم بوجود الصانع بخلاف الغيم
الرطب مثلا فانه يتوصل بصحيح النظر فيه الى الظن بوقوع
المطر فليس بدليل لافادته الظن على كلام الشارح وبما حذف
بعضهم لفظ العلم من التعريف فشمل الظني منه وهي طريقة
لبعض المحققين ايضا وعليها الفقهاء واهل اصول الفقه
وكتب عليه ايضا ما نصه فيكون الدليل مفردا على هذا وهو من
قبيل التصور فيكون من التصور موصلا للتصديق في محصل ذلك
ولك ان تقول الموصل في الحقيقة انما هو واما قولهم
اي بعض اهل المعقول او الحذاق العلم بشيء آخر بالمعنى اللغوي
ايما يمكن ان يعلم وكتب ايضا قوله بشيء احترازا عن مجموع

قضيتين بالقياس الى احدهما ولا يرد القياس الاستثنائي
كما هو مبين في محله **قوله** فبالثاني اوفق لانه يصدق على
المقدمات من غير كلفة بخلاف صدقه على الاول على ما قرره
الشارح من انه مفرد فلا يصدق عليه الا بنوع ظاهر وبما
تقرر يندفع اعتراض الكمال على الشارح فليراجع بالتامل
وكتب ايضا عليه للتصريح باللزوم وايضا لما فيه من الافضا
الى العلم بلا واسطة بخلاف الاول غ **قوله** موجبا للعلم
القطعي لكن بالاستدلال **قوله** فللقطع الخ اشار بذلك
الى ان الدليل من الشكل الاول حذف منه المكرر اي
بموضوع الصغرى ومحمول الكبرى وحذف النتيجة وتركيبه
هكذا من اظهر الله المعجزة على يده يثبت رسالته وكل من
ثبتت رسالته صادق ممن اظهر الله المعجزة على يده صادق
كما تقدم غ **قوله** تصديقا له في دعوى اقول وحينئذ
ففي المعجزة تجريد اذ قد اخذ في مفهومها سابقا **قوله**
قوله قصد بها الخ هو نظير ما اجاب به بعض شراح الكافية
عند الكلمة لفظ وضع لمعنى مفرد فليتامل فانه احسن مما
ارتكبه بعضهم في هذا المقام احمد غ **قوله** بمضمونها قطعا
فهو كما قال بعضهم موجب للعلم القطعي لكن بالاستدلال
قوله استدلالي اي المفهوم من وصف العلم بالاستدلالي
قوله واستحضارا الخ عطف تفسير **قوله** انه اي خبر الرسول
قوله فهو صادق اي بنتيجة فهو اي خبر من يثبت الخ صادق **قوله**

الثابت

الثابت به قيل ان الضمير يرجع الى الدليل وهو لا يخلو عن نظر
ظاهر لانه يلزم عليه ان كان راجعا الى مطلق الدليل ان كل
علم مضمونه وليس المعنى عليه وان كان راجعا الى خصوص
الدليل المثبت لخبر الرسول فقد رجع بالاخرة الى كلام
الشارح فتامل **قوله** الثابت بالضرورة لو قال بدله
الثابت بنحو الحواس الخ كان اولى لان الضرورة وصف
العلم لا سبب **قوله** كالمحسوسات اي كالعلم وكتب ايضا
وهي قضايا يحكم العقل فيها بواسطة الحواس الظاهرة وتسمى
حسيات ومشاهدات والبديهيات وهي قضايا يحكم
العقل بها بمجرد تصور طرفيها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين
وتسمى ايضا اوليات والمتواترات وهي قضايا يحكم العقل
بواسطة كثرة المخبرين بامر ممكن مستندا الى المشاهدة
قوله في التيقن يطلق اليقين على ما عدا الشك وح فالثابت
في محله تامل **قوله** احتمال النقيض اي في نفس الامر وعند
الذاكر في الحال والمآل وهذا يستلزم عدم احتمال الزوال
بعطفه عليه لتاكيد مشابهته للضروري **قوله** والثابت
عطف تفسير او عطف اللازم **قوله** اي عدم احتمال الزوال
قيل عليه ان ذلك معلوم من قوله سابقا اي عدم احتمال
النقيض اذ الذي لا يحتمل النقيض ثابت كما تقدم لا يزول
بتشكيك المشكك فيكون عطف تفسير وقال بعضهم
ان الشارح فسر الثابت بعدم احتمال النقيض فنفي الاحتمال

عنه حتى لا يداخله الوهم بخلاف بقية العلوم النظرية
فانها وان كانت لا تزول بالتشكيك الا انه يداخلها
الوهم فكان هذا العلم النظري المذكور هنا يشابه
الضروري في عدم مداخلة الوهم فلم يكن عطف تفسير
هذا ما استفدته من اشارة بعضهم ولعله حسن والله اعلم
لكاتبه احمد في قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد الخ لا يخفى
ان قوله يوجب العلم الاستدلالي يغني عن هذا الكلام
اي قوله في المتن فالعلم الثابت به الخ لان هذا هو معنى
العلم عندهم وايضا سائر العلوم النظرية كذلك فما
وجه التخصيص بالذكر والاقرب ان مراد المصنف بيان
قربه من الضروريات في قوة اليقين وكمال الثبات
خيالي وقيل القصد من ذكر هذا الكلام الاشارة الى دفع
توهم من حمل العلم في قوله وهو يوجب العلم الاستدلالي
على مطلق الادراك فان العلم عندهم وان لم يكن بهذا
المعنى لكن استعماله فيه مشهور في الكتب قوله والا
لكان جهلا اي وان لم يكن كذلك بان كان غير مطابق كان
جهلا او غير جازم مع المطابقة كان ظنا او غير ثابت
مع المطابقة كان تقليدا او نظر الشك فانه خرج بالجازم
ايضا في الظاهر فلم لم يخرج الشارح به كالنظر قوله
فان قيل هذا اي كون العلم المذكور بمعنى الاعتقاد الخ
قوله في المتواتر نقلا فهو داخل في القسم الاول الحاصل

الجواب

الجواب منع الانحصار في المتواتر فقد يعلم كونه خبر
الرسول بغير التواتر كان سمع من فيه قوله فيرجع
الخ فكيف جعله قسيما له قوله من فيه اي فمه قوله
او بغيره كان الهم ان ذلك خبر الرسول بناء على
ما سياتي ان الالهام قد يحصل العلم قوله واما
خبر الخ جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان قوله
والعلم الثابت به يضاهي الخ منقوض بخبر الواحد فاجاب
بان خبر الواحد انما يفيد قوله لعروض الخ حتى لو ازيل
ذلك العارض حصل اليقين بمضمونه قوله سائر
المتواترات ان كان متواترا عنه قوله والحسيات
ان كان مسموعا من فيه صلى الله عليه وسلم قوله ادراك
الالفاظ وهو تصوري قوله وكونها الخ تصديقي قوله
والاستدلال هو العلم بمضمونه في بعض الهوامش ما حاصله
ان هذا يخالف قول الشارح فيما سبق في المتواتر ان
العلم الحاصل به ضروري وقلت في الجواب عنه في الدرس
العلم من المتواتر في هذه الصورة ليس هو مضمون الالفاظ
الواردة عن النبي صلى الله عليه وسلم ومعناها بل العلم
الحاصل من التواتر في هذه الصورة هو ان هذه الالفاظ
من الرسول وهذا ضروري كما صرح به الشارح بقوله علم
بالتواتر انه خبر الرسول وهو ضروري والحاصل انه
اذا وصل الينا حديث بطريق التواتر عنه صلى الله عليه وسلم

كان مفيدا لثلاثة امور الاول انه موجب للعلم بالضرورة والثاني ان العلم الحاصل به وهو ان هذه الالفاظ الفاظ النبي صلى الله عليه وسلم ضروري والثالث معنى تلك الالفاظ وهو علم استدلالي وحينئذ فلا تنافي في كلام الشارح هذا ما ظهر ولعله الصواب ثم رايت في بعض الحواشي ما يؤيده بل يصرح به **قوله** ويعوف مدلوله اي صدقه ومطابقته للواقع **قوله** علم بالتواتر فيه نظر اذ فانه ليس متواترا لكنه اشتهر شهرة زائدة وانما اخرجه بهذا اللفظ البيهقي من حديث ابن عباس في لفظه لو يعطى الناس بدعواهم لادعى رجال اموال قوم ودماءهم لكن البينة على المدعي واليمين على من انكر واصل الحديث في الصحيحين بلفظ ولكن اليمين على المدعى عليه بدون ذكر البينة قال الكمال ابن ابي شريف وقد يدعى انه متواتر المعنى لانه ورد بمعناه احاديث يفيد مجموعها التواتر المعنوي واللائق للتمثيل للتواتر اللفظي بحديث الصحيحين وغيرهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار فقد قال المنذري وغيره من ائمة الحديث انه بلغ مبلغ التواتر انتهى قال ابن الصلاح رحمه الله تعالى ومن سئل عن ابراز مثال للمتواتر في الاحاديث اعياه طلبه وحديث انما الاعمال بالنيات ليس من ذلك وان نقله عدد التواتر وزيادة

لان

لان ذلك طرا عليه في وسط اسناده ولم يوجد في اوائله نعم حديث من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار يراه مثالا لذلك فانه نقله من الصحابة العدد الجم كذا في خلاصة الطيبي **قوله** وهو استدلالي اي حاصل بالدليل وهو ترتيب المقدمتين كما مر من انه خبر من ثبتت رسالته الخ فان قلت كيف هذا مع قوله سابقا ان **فان** قيل الخبر الذي هو المقسم **قوله** المفيد للعلم التصديقي اليقيني **قوله** المراد بالخبر في المقسم وهو قولنا والخبر المقسم الصادق على نوعين الخ **قوله** بدلالة العقل اشار الى انه متعلق بالمفيد وكذا في بدلالة اللفظ فالمفيد للعلم بالحقيقة الخبر مع مجموع القرائن فان قلت فلم لم يعد المجموع مما يفيد العلم قلت لما كانت تلك القرائن ليست مما يمكن ضبطه اجمالا ولا التنصيص عليه تفصيلا لكثرتها واختلافها باختلاف الطبائع والافهام فلم يلتفت اليها هكذا اجاب الكستلي رحمه الله رحمة واسعة **قوله** فحكمه حكم الخ اي فيكون العلم الحاصل به استدلاليا لا ضروريا كما في المتواتر لكن لك ان تقول اذا كان استدلاليا لم يكن خبرا فان هذه الخاصة انما هي للمتواتر كما صرح به بعض المحشين حيث اورد على الحصر في النوعين ويمكن الجواب بان المعتبر في المقسم هو التجرد عن القرائن دون الدلالة ولعله مما اشار اليه الشارح هنا بقوله مع قطع

لعله من تامل

النظر عن القرائن فافهم لطائفه ثم رأيت الكستلي قال واما خبر
الرسول وخبر اهل الاجماع فهما مستبدان بافادة مدلولها
تفصيلا والدليل انما يدل على صدقهما وتحقق مضمونهما اجمالا
وكانا مما كان فلم يعتد به اي بالدليل واسند العلم بمضمونهما
اليهما انتهى كلامه وانظر شرح ابن عرس وتامله قوله
في حكم المتواتر فانه لا يستند الى الحس كما صرح به بعضهم
هنا لكن الشرط في اهل الاجماع الاسلام بخلاف التواتر
فلا يشترط فيه اسلام المخبرين كما تقدم فتامله غ
وكتب ايضا وجعله بعضهم في حكم خبر الرسول لرجوعه اليه
وكتب ايضا اي في انه خبر بحكم العقل لصدقه لكنه في
المتواتر بالضرورة وفي الاجماع بالنظر وحاصل الجواب
ان الحصر مبني على التسامح لا على التحقيق انتهى كلام العلامة
ابن ابي شريف تبعا للخيالي وغيره وهو يفيد ان المجمعين
وان كثروا لا يكون حكمهم كحكم اهل التواتر وان قلوا فتامله
وحرره قوله وكتب ايضا قال في حاشية الغزي اي لانه كونه
خبر قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب كما زعمه بعضهم والا
لم يحتج الى دليل حجية الاجماع انتهى قوله كون الاجماع حجة
يعني فيلحق بخبر الرسول ولا يلحق بالمتواتر اذ الالحاق به
انسب من حيث ان كلا معه دليل لا يفارقه بخلاف المتواتر
قوله فلذلك جعلهما سوا في افادتهما العلم مجرى الاجماع
وارد على الحصر لا محالة قوله واما العقل فاعلم ان العقول

متفاوتة

متفاوتة باصل الفطرة فيجوز ان يكون بعض العقول ناقصا
عن البعض الاخر باصل الخلقة عند اهل السنة والجماعة
خلافا للمعتزلة حيث قالوا لا يجوز ان تكون متفاوتة
في اصل الخلقة وتمسكوا بان العقل مناط التكليف اي
متعلق التكليف وهو اسم موضع من النوط وهو التعلق
والتكليف هو ما يكون للمامور فيه كلفة ومشقة والاستوا
فيه نقيض الاستوا في العقل قلنا في جوابهم مقدار
ما ينطلق عليه اسم العقل يكفي في لزوم التكليف كلزوم
الايمان بالله تعالى ومعرفة الصانع وتوحيده والزيادة
للبعض لطف وفضل من الله تعالى قوله وهو قوة اي صفة
وكتب ايضا هذا التفسير يقتضي ان العقل آلة للنفس
في الادراك وهو بظاهره ينافي قوله في السابق ان كان
آلة عند المدرك فالحواس والا فالعقل وقيل معنى ما سبق
ويمكن دفع التنافي بان وصف الشي لا يسمى آلة وبان قوله
فيما سبق غير المدرك يحتمل حمل غيره فيه على المعنى المصطلح
عليه وهو جواز الانفكاك وكتب ايضا وعند الشيخ ابي الحسن
هو اي العقل بعض العلوم الضرورية واستدل على ذلك
بالتلازم بينهما واجيب بان المتلازمين قد يكونان
متغايرين كالجوهر والحصول في الحيز فانهما متغايران ولا
مجال للانفكاك قوله للنفس هي جوهر مجرد عن المادة
متعلق بالبدن تعلق التدبير من جلب المصالح ودفع المضار

وكتب ايضا اراد بالنفس ما هو المشار اليه بانا وانت والمكلف
بالاحكام التبليغية وهو اما الجوهر المجرد او الجسم النوراني
اللطيف الساري في البدن الى غير ذلك من اختلاف
الاراء والمذاهب انتهى **قوله** تستعد اي النفس **قوله**
والادراكات اي الاحساسات **قوله** وهو المعنى بقولهم
غريزة الخ قال في المواقف مراتب العقل اربع الاول
العقل الهيولاني وهو الاستعدادي وهو قوة محضة
خالية عن الفعل كما للاطفال الغانية العلم بالملكة وهو
العلم بالضروريات قال في الشرح واستعداد النفس
بذلك لاكتساب النظريات منها انتهى وانه حادث
بعد ابتداء الفطرة فالشرط حادث وهو الاحساس
بالجزئيات فلا يريد بذلك العلم العلم بجميع الضروريات
فان الضروريات قد تفقد بفقد شرط الحس والوجدان
كالاكمه والعنين لا يتصوران ماهية اللون ولذة
الجماع الى ان قال المرتبة الثالثة وهو ملكة استنباط
النظريات من الضروريات اي صيرورة بحيث متى شاء
استحضروا ستنتج منها النظريات وقيل هو حصول النظريات
بحيث يستحضرها متى شاء بلا روية الرابعة العقل المستفاد
وهو ان يحصل عنده النظر بحيث لا يغيب عنه وهل يمكن ذلك
للانسان في جلباب هيكله البدني ام لا يمكن فيه تردد انتهى
ما اردناه منه وانظر هل هذا التعريف شامل لجميع تلك

المراتب

المراتب او خاص بالثاني كما هو المتبادر وهو العلم بالضروريات
وحرره مرة اخرى ثم رايت في بعض الحواشي ان المراد بالغريزة
التي جبلت عليها فطرتهم وهو المسمى بالعقل الهيولاني
وكتب ايضا قوله وهو المعنى بقولهم غريزة الخ هذا التعريف
للامام الرازي قال في المواقف قال الامام الرازي والظاهر
انه اي العقل غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند
سلامة الالات والنائم لم يزل عقله وان لم يكن عالما حال
النوم بشيء من الضروريات الخ **قوله** غريزة اي مغروزة
يتبعها اي على سبيل اللزوم لتلك الغريزة دون فكر ونظر
قوله العلم بالضروريات اي جنسها **قوله** عند متعلق
بيتبعها كما اشار اليه وكتب اي بشرط سلامة الخ وكتب ايضا
بخلاف حال النوم فانه وان لم يزل عقله لم يكن عالما حال
النوم بشيء من الضروريات لاختلال وقع في الالات وكذا
الحال في اليقظان عند الدهشة **قوله** وقيل جوهر مجرد
على ما ذهب اليه الفلاسفة ووافقهم الغزالي وقيل جوهر جسماني
وعليه الجمهور وقيل عرض **قوله** العاديات اي الحكمي المعقول
وكتب ايضا بديهية او نظرية **قوله** بالوسائط الحركات
المحسوسة **قوله** والمحسوسات الجزئيات المحسوسة **قوله**
بالمشاهدة اعم من الحواس الظاهرة او الوجدان وكتب
ايضا الثاني الحس الباطن كاحساس الانسان بحصول
علم في شيء وبحصول جوع او عطش ويسمى هذا النوع العلم الوجداني

وهو قليل النفع في اكتساب العلوم وهذا النوع لا يفتقر الى
عقل لحصوله للصبيان والبهائم نسبة الى الوجدان اي الوجود
البقائي وكل من المحسوس بالظاهر والباطن يسمى المشاهدة
ويقال للقضايا المشاهدات انتهى رماوي وقد ضبط
بعض العلماء كما ترى بكسر الواو في الوجداني والوجدان
اي فالمحسوس بالباطن يسمى المشاهدات الباطنية وهي القضايا
التي يكون الحكم بواسطة قوى باطنة انتهى بخط بعض العلماء
ومنه نقلت قوله فهو سبب للعلم ايضا قد علم هذا من قوله سابقا
واسباب العلم الخ فلم نص على سببيته دون المتواتر قلت
اجاب الشارح عن ذلك بما ترى لكنه مشكل لخلاف السمنية
ايضا في المتواتر وكتب ايضا قوله فهو سبب للعلم انما جعله
سببا وفيما سبق جعله مدركا فيما هو الظاهر من كلامه لان
العقل صفة للنفس ومنشأ لادراكاتها ويصح نسبة الشيء الى
منشائه تجوزا كما يقال قدرة البارى موجبة للاشياء ومؤثرة
فيها مع ان البارى هو المؤثر بقدرته بخلاف الحواس فانها طرق
للادراك لا منشأ له فتامل قوله صرح بذلك اي بقوله فهو
سبب للعلم مع كونه معلوما من السابق قوله السمنية
هو بالسين المهملة المضمومة وفتح الميم قوم منسوبون الى
سمنات وهم من فلاسفة الهند وقيل السمن هو الوثن
والسمنية عبدة الاوثان يقولون بالتناسخ وينكرون
وقوع العلم بالاخبار كذا نقل عن الجوهري والزمخشري

والبراهمة

والبراهمة قوم لا يجوزون على الله تعالى بعثة الرسل كذا ذكره
في الصحاح وقيل هم من فلاسفة الهند وهم علماؤهم وبرهم
اسم صنم عبده طائفة سموا به ينكرون كون الخبر من اسباب
العلم قوله في جميع النظريات اي الالهيات وغيرها ولو
قال في جميع العقليات لكان احسن انظر الكستلي قوله
وبعض الفلاسفة هم المهندسون كما في المواقف زعموا ان
النظر يفيد العلم في الهندسيات والحسابيات دون
الالهيات بناء على كثرة الاختلاف قوله بناء الخ هذا دليل
بعض الفلاسفة لا السمنية كما توهم اذ لا كثرة اختلاف في
العلوم المتسقة في الهندسيات والعدديات قوله
وتناقض الآراء اي في الالهيات وكتب ايضا عطف خاص
على عام قوله الآراء هي مقتضيات الانظار قوله ان ذلك
اي الاختلاف وتناقض الآراء وهذا حل للشبهة على وجه
التحقيق وقوله بعد ذلك على ان ما ذكرتم الخ حل لها على وجه
الالزام لهم بتناقض دليلهم ومدعاهم لكن قد يجاب قوله
مفيدا للعلم بان يكون قطعي المادة والصورة مبنيا على الاستدراك
والاعراب كما صرح به بعضهم في مثله والظاهر انها متعلقة
بمحذوف تقديره قائلين قوله ذكرتم اي من كثرة الاختلاف
وتناقض الآراء قوله فيناقضه قولكم وفيه نظر فان تلك
الطائفة انما تنفي العلم لا الظن فلا يلزمهم تناقض لجواز ان يدعوا
الظن في هذه المسألة ايضا اعني نسبة عدم المعلومية الى ذات الله تعالى

وصفاته قوله زعموا انه اي الاستدلال بكثرة الاختلاف
وتناقض الارا، قوله للفاسد وهو دليلنا معاشر اهل
السنة قوله بالفاسد وهو ما ذكرناه من الدليل بكثرة الاختلاف
الخ قوله ان يفيد دليلهم في ابطال مذهبنا قوله فلا يكون
الي اخره ينتقض بالادلة الجدلية فانها تفيد الزام الخصم
وان لم تكن صحيحة عند المستدل واجاب بعضهم بان قوله
لا يكون فاسدا اي غالبا وفيه تامل قوله اولا يفيد دليلهم
قوله فان قيل الخ كون هذه الشبهة من قبيل السمنية يفيد
عدم العلم بافادة النظر مطلقا كسائر قوله كون النظر الخ
دليل على انتفا العلم بالافادة لا على انتفا الافادة نفسها
ولا يلزم من انتفا العلم بالافادة نفي الافادة مع ان الكلام
في نفي افادته واجيب بان القائل بالافادة قائل بالعلم بها
والمنكر ينكرهما جميعا وكتب ايضا يعني ان الحكم بان النظر
يفيد العلم غرضي قوله مفيدا للعلم هنا امران الاول كون
النظر مفيدا والثاني العلم بافادته وكتب ايضا قد نفى
الشارح المعلومية ونفي المعلومية قد يكون بنفي الافادة
وقد يكون بنفي العلم فلهذا اختاره الشارح لظهوره قوله
ان كان هو اي ذلك الحكم المفروض انه ضروري قوله فيه
خلاف لكن الخلاف وقع فيه فليس ضروريا فاستدل بنفي اللازم
على نفي الملزوم وهو كونه ضروريا وحاصل الجواب الاتي منع الملازمة
مع ذكر السند لكتابه قوله الواحد نصف الاثنين فانه ضروري

لا يقع الاختلاف فيه فليكن النظر على هذا التقدير مثله
قوله وان كان نظريا اي افادته للعلم بالنظر لا بالضرورة
وعبارة ابن غرس وان كان اي الحكم بان النظر مفيد للعلم
قوله نظريا اي يتوقف العلم به على النظر شرح غ قوله
يلزم اثبات النظر اي افادته العلم بالنظر اي بافادته وانه
دور اي يشبه الدور في استلزام تقدم الشي على نفسه قوله
وانه دور قيل انه ليس بدور وانما فيه توقف الشي على نفسه
الذي هو حاصل الدور واجاب بعضهم بانه يمكن حمله
على المعنى الحقيقي للدور بان نقول ان اثبات كون النظر
مفيدا للعلم بالنظر المخصوص يستلزم الدور بناء على ان
افادة هذا النظر موقوفة على افادة النظر مطلقا بان
يقال هذا نظر وكل نظر يفيد العلم فهذا النظر يفيد العلم
وقال بعض المدققين توقف الشي على نفسه من جملة افراد
الدور لان التوقف على المتوقف على الشي اعم من ان يكون
نفسه او غيره وعلى هذا لا حاجة الى هذا التاويل قد ذل
احمد وكتب ايضا قوله وانه دور بيان الدور بان يقال
كون النظر مفيدا للعلم على تقدير كونه نظريا يتوقف اثباته
على النظر واثبات ذلك موقوف على كون النظر مفيدا للعلم
مثلا هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح يفيد العلم فهذا يفيد العلم
واذا كان هذا نظريا لا بدان يستدل عليه بقولنا لانه حصل
بنظر صحيح وكل حاصل بنظر صحيح يفيد العلم وانه دور لان النظر

الصحيح يتوقف على النظر الصحيح انتهى **قوله** قلنا الضروري الخ
حاصل الجواب منع الملازمة بين كونه ضروريا وعدم وقوع
الخلاف فيه بناء على تسليم انه ضروري فجاز ان يكون ضروريا
وقع فيه الخلاف وكتب ايضا حاصله اختيار كل من شقي الترديد
ومنع اللزوم جمعا بين ما اختاره الرازي من الاول
وامام الحرمين من الثاني زكريا **قوله** من العقلاء اي
اهل السنة والا فالمعتزلة يخالفون في ذلك وكتب
ايضا تقدم في هامش الصفحة السابقة ان المعتزلة تخالف
قوله والاستدلال هو وشهادة معطوفان على اتفاق
من العقلاء كما اشار اليه **قوله** من الاثار اي اثار العقلاء
فكم من صبي صغير استخرج بعقله ما يعجز عنه شيخ كبير
قوله من الاخبار كما في قوله عليه الصلاة والسلام النسا
ناقصات عقل ودين وكقوله ايضا نحن معاشر الانبيا
امرنا ان نخاطب الناس على قدر عقولهم **قوله** والنظري
وهو الحكم بان بالنظر يفيد العلم وكتب ايضا وهو كون لعله يستفاد
النظر يفيد العلم بالنظر وكتب ايضا حاصل الجواب
منع اللزوم بناء على تسليم انه نظري اي لا نسلم ما ذكرتم
من لزوم اثبات كون النظر مفيدا للعلم بالنظر الذي
يتوقف الاثبات به على كونه مفيدا للعلم فقد يثبت بنظر
مخصوص ضروري المقدمات فتامل **قوله** بنظر مخصوص
ضروري المقدمات ابتدا وانتهاء غير لزوم دور **قوله**

كما يقال

كما يقال الخ مثال للنظر المخصوص الذي لا يعبر عنه بالنظر
قوله وليس كذلك اي افادته العلم بحدوث الخ **قوله**
هذا النظري هو قولنا العالم متغير الخ **قوله** بشرائطه
يعني فينتقل من هذا الخصوص الى العموم وهو قولنا كل
نظر صحيح فيندفع الدور بذلك اذ ليس فيه توقف العموم
على الخصوص **قوله** فيكون كل الخ هذه هي القضية الكلية
الذي نريد اثباتها بقضية شخصية والمراد بالقضية
الشخصية هي قوله كما يقال قولنا العالم متغير الخ
واما هذه القضية الشخصية فاثباتها لا يحتاج الى نظر
بل هو بديهي اذ لم توجد هذه الشخصية بعنوان القضية
الكلية وهو لفظ النظر حتى يلزم نظرية المحمول فيها **قوله**
مفيد للعلم بواسطة تلك المقدمة الشخصية وهي قولنا
العالم متغير مثلا الخ **قوله** هذا المنع اي منع لزوم الدور
على الشق الثاني من الترديد والجواب عنه **قوله**
وما ثبت منه الخ قسمه الى ضروري وغيره واما العلم الحاصل
بالسببين الاخيرين وهما الحواس السليمة والخبر الصادق
فلا ينقسمان الى ما ذكر فان الحاصل بالتواتر ضروري
كما سبق والحاصل بخبر الرسول نظري كما سبق والحاصل
بالحواس السليمة اما ضروري او واسطة على ما فيه لكاتبه
احمد غ وكتب ايضا وما ثبت منه اي من العلم الحاصل
بالعقل الذي هو احد اسباب العلم السابقة سواء كان

تصورا او تصديقا بالبديهة وهي ما يثبته العقل بغير
نظر سواء كان مقدورا للمخلوق ام لا على ان بعضهم قال
ان ما سوى الاستدلالي من الضروريات يتوقف على امور
غير مقدورة بخلاف الاستدلالي فهو ضروري اي مسمى
بذلك كالعلم اي التصديق بان كل شيء اعظم من جزئه
او التصور عظم الكل بالنسبة الى جزئه نظرا الى اصطلاح
اهل العربية فالمثال صالح لهما نظرا لذلك ومقابل
الضروري ما يثبت اي تصديق بالاستدلال اي النظر في الدليل وقد تقدم
تعريفه واختلاف الاصطلاح فيه من كونه مفردا او مركبا وان
المراد منه في هذا الفن ما يفيد العلم الا ما يشمله والظن كما
ظنه بعضهم فانه من بعض الظن او تصور منا على اكتسابه في
التصديق ان ثبت فهو اكتسابي في الجملة صرفا ودخلت القافية
كالاول العموم المبتدا اي يسمى بذلك من باب تسمية الاخص
بالاعم ان قلنا بعمومه كما قال الشارح المحقق او من باب اطلاق
اسم المساوي على مثله ان قلنا به وبهذا التقرير الذي
يمكن حمل كلام الشارح المحقق عليه ظهرت مطابقة المتن
لما هو مشهور من تفسير الضروري بما يحصل بدون فكر
ونظر سواء كان تصورا او تصديقا في الجملة نعم المشهور
على هذا مقابلة الضروري بالنظري لا بما ثبت بالاستدلال
كما فعل المصنف فيحتمل ان كلامه مبني على ما قاله بعض
المحققين من ان التصورات كلها ضرورية ولا شيء منها

بمكتسب

بمكتسب ويحتمل انه اقتصر على ما هو المقصود الاصلي في
هذا الفن من العلم الحاصل بالاستدلال الا ما يعم الحاصل
بالتعريف هذا ما ظهر لكاتبه في شرح هذه الجملة في المتن
والله سبحانه الموفق لكاتبه احمد الغنيمي الانصاري وكتب
ايضا اعلم ان مؤدي النظر اعم من مؤدي الاستدلال
لان مؤدي الثاني لا يكون الا تصديقا بخلاف مؤدي الاول
فانه يشمل ذلك ويشمل العلم الحاصل بالحد فانه تصوري
واما قوله في الورقات وشرحها فمؤدى النظر والاستدلال
واحد فمشكل كما قاله شيخنا ويحتمل الجواب عنه فليراجع
وكتب ايضا ثم الظاهر ان المصنف اراد بالثابت بالبديهة
ما لا يحتاج ثبوته الى نظر مطلقا ليشمل الوجدانيات
والحدسيات والتجربيات لا البديهي بالمعنى المشهور
والا فيلزم اهمال ما ذكرنا فالاولى ان يفسر قوله بالبديهة
بدون النظر في الدليل لا باول التوجه اذ العلم ببعض
الضروريات لا يحصل باول التوجه فقط بل لا بد فيه من
حدس ونحوه انتهى ابن غرس قوله لا البديهي بالمعنى
المشهور قد فسر البديهة في المواقف فقال البديهة
ما يثبته العقل بمجرد التفاته من غير استعانة بحس او غيره
انتهى وقال بعضهم ان البديهي معناه اللغوي ما يتبادر
الى الذهن باول التوجه ثم ان الشارح فسر مقصوده
بقوله من غير احتياج الى تفكر لئلا يذهب الوهم الى المعنى

الاخص للبداهة ثم ان الحدسيات والتجربيات ونحوهما مندرجة
في المعنى الاعم المقصود ههنا وان المقصود بالضروري هنا
هو المعنى الاعم المقابل للاستدلالي فيكون مرادفا للبديهي
بالمعنى الاعم واما الاكتسابي على ما فسره الشارح فهو اعم
من الاستدلالي مطلقا ومن الضروري من وجه لكن كونه
مقابلا للضروري او غيره في عبارة المصنف وتقرير الشارح
ممنوع نعم لو قال المصنف ما ثبت بالبداهة فهو الضروري
وما ثبت بالاستدلال فهو الاكتسابي فحينئذ يفهم ان
الاكتسابي مقابل للضروري كما ان ما ثبت بالبداهة صار
مقابلا لما ثبت بالاستدلال لكن المصنف ذكرهما بدون
لام الجنس فلا يفهم الانحصار ولا يفهم المقابلة فيهما بل جاز
ان يكون بينهما عموم من وجه كما ذكره الشارح انتهى من قرا
كمال من نسخة محرفة وهو كلام لا باس به وقريب مما ذكره في
البداهة من حيث تفسيرها ما قاله الكستلي وكتب ايضا
البديهي ما يثبته مجرد العقل اي يثبته بمجرد التفاته اليه
من غير استعانة بحس او غيره تصورا كان او تصديقا فهو
اخص من الضروري وقد يطلق مرادفا له انتهى من المواقف
وشرحها بلفظها قوله اي من العلم بيان لقول المصنف منه
اشار اليه وكتب ايضا قوله اي من العلم الثابت بالعقل
خرج به علم الله سبحانه فلا يتصف بالضرورة ولا بالاكتساب
واما علم النبي صلى الله عليه وسلم وعلم جبريل فقال في البدائع اول

تعريف الفقه

الفقهاء علمها بالضرورة لا عن الادلة وربما قيل بما عن الادلة
كوجوب الصلاة من اقم الصلاة لانه من الغيب الذي
لا يقصد فيه ابتداء الاعلام الله لكن بالاستدلال لان المؤيد
من عند الله لا يحتاج الى التطويل بتوجه النفس في الحدس او
القضايا قياساتها معها فالمراد بعلم الرسول ما عدا اجتهاداته
ان جوز عليه الاجتهاد فقيد الاستدلالي احتراز عنهما انتهى
المقصود نقلا منه قوله اي باول التوجه تفسير للبديهة
بحسب الاصل وقوله من غير احتياج تفسير لاول التوجه
اي المراد باول التوجه هنا ان يكون من غير دليل المعبر عنه
بالتفكر وحينئذ يدخل في تعريف الضروري التجربيات والحدسيات
فانها لا تتوقف على التفكر اي الدليل وان لم يكن حاصلة باول
التوجه وعلى هذا التقرير لا اشكال في كلام الشارح لكن
يدخل في الضروري على ذلك الحاصل بتقليب الحدقة ونحو
ذلك لكاتبه احمد وكتب ايضا تفسير للبديهة وح فان كان
البديهي مقابلا للكسبي بمعنى ما حصل بمباشرة الاسباب
بالاختيار ورد على الشارح انه كان ينبغي على ذلك تفسير
البديهة بانها اول التوجه من غير حاجة الى سبب من الاسباب
لا الى خصوص التفكر وان كان البديهي مقابلا للاستدلالي
فينبغي ان يفسر البديهة بعدم الاحتياج الى النظر في الدليل
ليدخل في البديهي كل ما ليس باستدلالي اذ لا واسطة وكتب
ايضا قوله من غير احتياج الى تفكر اعلم ان النظر يرادف الفكر

في المشهور وهو بناء على ان النظر نفس الانتقال المذكور وهو
بناء على ان النظر كذلك فان الاتفاق على ان الفكر فعل
ارادي صادر عن النفس لاستحضار المجهولات بالمعلومات
انظر بقية ذلك في شرح التجريد قوله كالعلم الخ اعلم ان الضروري
ان كان في مقابلة الاكتسابي ورد عليه ان هذا المثال
من الاكتسابي بمعنى مباشرة الاسباب بالاختيار لانه يتوقف
على الالتفات وعلى تصور الطرفين وان كان الضروري في مقابلة
الاستدلالي اي الحاصل بالدليل ورد عليه خروج بعض انواع
العلم الثابت بالعقل عن القسمين كالتجربيات والحدسيات
اذ ليست حاصلة باول التوجه دون احتياج الى تفكر
ولا هو ثابت بالنظر في الدليل فيكون التقسيم غير مستوعب
للاقسام ولهذا جرى بعض الشارحين على ان البديهي هو
ما لا يكون بتوسط وجعل الاستدلالي والاكتسابي مترادفين
فاصل الحدس والتجربة في الضروري والتوجه اثبات قوله
اعظم من جزئه انظر هل افعل التفضيل على بابه فان الجزء
الذي لا يتجزى بالنسبة للكل ليس مشاركا له قوله
ومن توقف فيه اي في العلم قوله وما يثبت الخ خرج به
الثابت بالقول الشارح حدا او رسما تامين او ناقصين
فان القول الشارح لا يسمى دليلا في الاصطلاح لكن بقي
الكلام في العلم الحاصل بالحس لا عن اختيار قال الشيخ ابن الغرب
عند الكلام على كلام صاحب البداية ما نصه للوجه لكونه استدلاليا

وهو ظاهر ولا كسبيا لانه لا عن اختيار فتعين كونه ضروريا
بالمعنى الثاني لا بالمعنى الاول لانه مقدور للمخلوق في
الجملة الا ان يكون المراد ما لا يكون مقدورا للمخلوق بالفعل
فيصح كونه ضروريا بالمعنى الاول ايضا فليتامل انتهى كلامه
قوله بالاستدلال خرج عنه نحو التجربيات والحدسيات
فانها وان كانت ثابتة بالعقل بواسطة الا ان تلك
الواسطة ليست بنظر في دليل ودخلت اي نحو التجربيات
والوجدانيات والحدسيات في الضروري بناء على ان قول
الشارح فيما سبق من غير احتياج الى تفكر تفسير لقوله
باول التوجه فان ما ذكر غير محتاج الى تفكر اي نظر في دليل
وحينئذ فالقسمة حاصرة خلافا لبعضهم فافهم قوله اي
النظر الذي يطلب به علم او ظن قال الكمال وقال بعض المتاخرين
ذكر الظن غلط ولعل وجهه ان الكلام في العلم تامل قوله
في الدليل وقد تقدم تعريف الدليل فليراجع يعلم منه معنى
قول الشارح اي النظر في الدليل قوله راى نارا ليلا كما هو
اللائق واشار الى ان العلة النار والمعلول الدخان في
المثالين قوله فعلم ان هناك نارا يليق ان يكون ذلك مثالا له
قوله بخص الاول الاستدلال من علم العلة على المعلول
قوله باسم التعليل اضافة اسم بيانية والباء داخلة على
المقصور كذا في قوله الثاني وهو الاستدلال من المعلول
الخ اي حاصل ما ثبت وهو مباشرة الاسباب بالاختيار الاول

ان يقال وهو النظر في الاستدلال ليفيد ان الفكر والنظر
والاستدلال بمعنى يطلق كل واحد منها على استخراج العلم
من الدليل سواء كان من العلة على المعلول او بالعكس كما
قدمنا انه الاولى وعليه جرى مولانا وردّه في شرحه **قوله**
بالاختيار فلا يكون مباشرة الاسباب بدون قصد كسبا
ابن عرض وكتب ايضا في اما الحاصل لا بالاختيار كان ابصر
شيا من غير اختيار وقصد فهذا لا يكون اكتسابيا **قوله**
والنظر في المقدمات بصرف العقل وكتب ايضا هو عطف
تفسير **قوله** في الاصغا بالاذن وتقليب الحدقة ويدخل
فيه خبر الصادق **قوله** ونحو ذلك كاللمس والشم والذوق
قوله فالاكتسابي اعم لشموله المكتسب من التصورات
باسرها ومن التصديقات بغير نظر في دليل وكتب ايضا
اذ الجملة في قول المتن خبرها نكرة وهو قوله اكتسابي
فلا يفيد الحصر نعم لو قال فهو الاكتسابي بالتعريف
لافاد الحصر وكتب ايضا قوله فالاكتسابي اعم من الاستدلا
لي الخ قال الشارح وفي هذا التقرير نظر وجهه ان العلم
المنقسم هنا الى الضروري والاكتسابي انما هو العلم المضاف
الى العقل من حيث كونه سببا ثالثا فلا يناسب ان يجعل
الكسبي منه منقسما الى الاستدلالي والحسي على ما هو الظاهر
من قوله والاذن وتقليب الحدقة الخ والجواب عن ذلك
من وجهين الاول ان الشارح استطرد الى ذلك فبين الاكتسا

بقسميه

بقسميه في نفسه مع قطع النظر عن كونه مضافا الى العقل
والثاني انه انما ينظر الى كون العقل سببا ظاهريا للعلم
مطلقا لا الى انه سبب ثالث للعلم مباين للسببين الاخرين
لكن هو الاوجه لتخصيص الحسيات لدخول المتواترات
القصدية وغيرها انتهى ولا يخفى ما فيه اما اولا فقد اجاب
بعضهم عن الحسي بان مراد الشارح القضايا المستندة الى
الجسم كالحكم بان الثلج بارد وان النار حارة ونحو ذلك ففي
كلامه اشارة الى ذلك حيث قال على ما هو الظاهر من قوله
الى اخره وفي لا شك ان هذا الحل في كلام الشارح خلاف
الظاهر الا انه احسن من الجواب الثاني في كلامه المذكور
لان كون العقل سببا ظاهرا لم يعول عليه كما تقدم في كلام
الشارح عند الترجمة وقوله هنا لا وجه لتخصيص الحسيات
غفلة اذ ليس في كلامه ما يقتضي التخصيص بل التعميم كما هو
ظاهر فتامل وقوله المتواترات القصدية يعني التي فيها
اختيار واما الحاصلة اتفاقا قلت من الكسبي بناء على تفسير
الشارح وقوله وغيرها لعله اراد به خبر الرسول وما
يفيد اليقين من خبر غيره كخبر الواحد المحتف بالقرائن
ونحو ذلك فتامل وحرره مرة اخرى فانه على عجل وسرعة
قوله والاختيار بخلاف الحاصل لا عن قصد واختيار لانه
ليس اكتسابيا فليس استدلاليا فهل هو ضروري لانه غير
مقدور للمخلوق فان كان اشكل بكلام الكستلي ومقدور في

الجملة فيكون واسطة تامل فيه **قوله** واما الضروري الى اخره
وبينه وبين الضروري بالمعنى الثاني عموم وخصوص من وجه
فيجتمعان في تصديق غير مقدور للمخلوق كالعلم بان له
فرعا وينفرد الضروري بالمعنى الاول في تصور لا يكون مقدورا
للمخلوق وبالمعنى الثاني في تصديق يكون مقدورا وهو
ضروري كالعلم بان الكل اعظم من الجزء ونحوه هكذا قاله
في بعض الحواشي لكن نحن زدناه ايضاحا فان قلت قد
تقرر ان الاكتسابي اعم من الاستدلالي والمقرر فيما بينهم
ان نقيض الاخص اعم ونقيض الاعم الاخص وح فلا ينبغي
ان يكون بين الضروري بالمعنى الاول وبالمعنى الثاني
الا العموم والخصوص المطلق لا من وجه كما سبق **قلت**
نعم الامر على ما ذكرت من ان نقيض الاخص اعم من نقيض الاعم
ولكن الضروري هنا الماخوذ في مقابلة الاستدلالي
ليس نقيضا للاستدلالي بل هو اخص من نقيضه لان نقيض
الاستدلالي لا استدلالي وكتب ايضا وقال بعضهم عموم
مطلق وكانه نظر الى ان الضروري المقابل للاستدلالي
لا يكون الا تصديقا **قوله** وقد يقال في مقابلة الاستدلالي
ويفسر الخ تنبيه منه على ان الكلام في العلم التصديقي
وانهما قسمان له انتهى ابن ابي شريف والخيالي وقال ايضا
ما قد يخالف ذلك وعبارته قوله والاصغا اي اصغا
الاذن الى الكلام ليسمعه وتقليب الحدقة في الشيء ليبصره

ونحو

ونحو ذلك من الحسيات كتقريب الانف من الشيء الذي يشمه
فعلى تفسير الشارح تدخل هذه في الاكتسابي وتكون
دخولها فيه اعم من الاستدلالي فيكون الضروري المقابل
للاكتسابي اخص من الضروري المقابل للاستدلالي
لان نقيض الاعم مطلقا اخص من نقيض الاخص مطلقا
انتهى فقد جعل الضروري المقابل للاستدلالي اعم ووجه
عمومه انه يتناول اصغا الاذن ونحوه تامل كاتبه احمد
الغنيمي وكتب ايضا وايضا سياتي ان الشارح يقول في
هنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس ضروريا الخ تامل
وحرر **قوله** ويفسر الضروري بما لا يكون تحصيله مقدورا
للمخلوق قال الشارح وانما يكون حصوله بخلق الله تعالى
بدون مباشرة العبد سبب حصوله باختياره لانه
بازاء الاكتسابي وهذا كالاوليات فان حصولها بمحض
خلقه تعالى في لهذا لا تكون الحسيات الحاصلة باستعمال
الحواس بالاختيار من الضروريات لانها من الكسبيات
على ما عرف آنفا انتهى كلامه وفي قوله وهذا كالاوليات
نظر ظاهر وكتب ايضا على قوله بما اي علم حاصل بخلاف تفسير
الاكتسابي السابق لانه بعضه وكتب ايضا قوله بما لا يكون
تحصيله الخ يرد عليه علم الله سبحانه فانه شيء لا يكون تحصيله
مقدورا للمخلوق ويرد عليه ايضا الاحيا والاماتة ونحوهما
فانه لا يكون تحصيلها مقدورا للمخلوق ويرد عليه ايضا

العلم بحقيقة الواجب وكنهه واجيب عن الاخر بان كلمة
ما عبارة عن العلم الحاصل بقرينة انه من اقسام العلم الحادث
فلا يلزم كون العلم بحقيقة الواجب ضروريا انتهى خيالي
ويمكن اخذ الجواب عن الايرادين الاولين من كلامه
وان لم ارَ من اورد بما هنا القصور نظري **قوله** مقدور
اخرج به العلم الحاصل بالحواس كما سياتي وكتب ايضا يقال
عليه هذا المعنى لا يناسب ان يفسر به الضروري في
عبارة المتن فانه مثل للضروري بقوله كالعلم بان كل
شي لخ ومعلوم انه يتوقف على الالتفات المقدور وعلى
تصور الطرفين المقدورين وكتب ايضا اي لا يكون المخلوق
متمكنا من تحصيله بل يكون حصوله له ضروريا لازما
لا يجوز الانفكاك عنه فيكون الضروري بمعنى الاضطراري
ويختص بعلم الانسان بنفسه وعوارض نفسه **قوله**
ويفسر بما لخ اي تصديق سوا حصل بادا التوجه ام لم
يحصل باداء التوجه كما في الحدسيات والتجربيات والعلم
بان الكل اعظم من الجزء لكن يرد عليه ان المكتسب بالتعريف
من التصورات ضروريا بهذا المعنى لانه غير محتاج الى
الاستدلال واجيب عن ذلك بان الضروري المقابل
للاستدلالي قسم من التصديق ولا ينافي ذلك قول
الشارح فمن ههنا جعل بعضهم لخ لان المراد بالعلم الحاصل
بالحواس هو العلم التصديقي المستند اليها كالحكم على الثلج

بانه

بانه بارد وعلى النار بانها حارة لا المطلق **قوله** ونظر عطف
تفسير على المشهور **قوله** فمن ههنا اي من الاختلاف في
تفسير الضروري وكتب ايضا قوله فمن ههنا اي من اطلاق
الضروري في مقابلة كل كما سبق قال بعضهم وانت خبير
بانه يحتمل ان يكون المنشا هو القول بتوقف الحسيات
على الامور الغير المقدورة كما قال البعض وبعدمه كما هو
الظاهر المشهور دون الاطلاق تارة في مقابلة الاكتسابي
واخرى في مقابلة الاستدلالي والحصر المستفاد من تقديم
الجار في حيز المنع كما لا يخفى تدبر انتهى **قوله** العلم اي التصديق
قوله اكتسابيا لدخوله في تعريفه السابق **قوله** ضروريا
بناء على التفسير الثاني وكتب ايضا لكن في شرح المواقف
ادرج المحسوسات في الضروري المقابل للكسبي نظرا الى
تفسيره بما لا تستقل قدرة المخلوق بتحصيله حملا لذلك
التعريف على خلاف ما حمله الشارح **قوله** فظهر لخ وجه
التناقض انه فهم من الكلام الاول ان الضروري لا يكون
بكسب ومن الثاني انه يكون به في وجه دفعه ان الضروري
في الاول مقول في مقابلة الاعم وهو الاكتسابي وفي
الثاني مقول في مقابلة الاخص وهو الاستدلالي ففي
الصورتين مغايرة فلا تناقض لانتفاء كون مورد الايجاب
والسلب واحدا انتهى دواني وقال بعضهم في توجيه التناقض
ما حاصله انه اولا جعل الضروري اولا قسيما للاكتسابي ثم نقضنا

انه لا شيء منهما بالآخر ثم قسم الاكتسابي بحسب اسبابه الى اقسام
ثلاثة ثالثها العلم الحاصل من نظر العقل ومقتضى ذلك انه
اكتسابي ثم قسمه الى الضروري والاستدلالي فجعل الضروري
قسما من الاكتسابي وقد كان جعله اولا قسيما وهو تناقض
فتامل قوله ضروري بالمعنى الاول وهو ما قابل الكسبي قوله
كالعلم بوجوده هل يشمل التصور قوله واكتسابي يندرج
فيه الضروري بمعنى الحاصل بمباشرة الاسباب وقد جعل
الضروري قسيما للاكتسابي فلزم ان يكون في الكلام تناقض
بحسب الظاهر قوله ما يحدث اي علم تصوري او غيره قوله
واسبابه اي العلم قوله ضروري بالمعنى الاعم وهو ما قابل
الاخص قوله من غير تفكر تفسير مراد لقوله اول النظر
فتدخل الحدسيات والتجربيات وكتب ايضا لا يخفى ان الحاصل
باول النظر قد يكون بكسبه واختياره كالمثال الذي اورده
وقد جعل الضروري فيما سبق هو الحاصل من غير كسب
واختيار ومن هنا جاء التناقض فالتعريف الاول للضروري
يخرج المثال المذكور مثلا وهو قوله كالعلم بان الكل اكبر
عن كونه ضروريا والتعريف الثاني مصرح بانه ضروري فحصل
التناقض ودفعه هو ما اشار اليه الشارح سابقا في اختلاف
معنى الضروري فتامل لما بينه قوله الى نوع تفكر قال
الشارح اي الى تفكر مخصوص وكتب ايضا انظر لم قال نوع
ولم لا اسقطه قوله القاء معنى في القلب قيل هل الالهام

خلق

خلق العلم في الادراك او هو نفس العلم في الادراك والامر
في المراد بالقلب اما القلب المعنوي العالم بالقلب الجرمي
فهو المعبر عنه بالبصيرة وهل هو حقيقة او مجاز وعلى
الاول فهل هو لانه مسمى من مسميات المشترك اللفظي او فرد
من افراد المشترك المعنوي وكتب ايضا قوله القاء معنى
في قضيته انه اسم لنفس الالقاء وقضية كلام غير واحد
من اهل الحواشي انه اسم للخطاب الوارد على الضمير من قبل الملك
وهكذا ايضا في كلام الامام القشيري وبهذا اسقط ما لابن
جماعة من السؤال وكتب ايضا اي القاء الله سبحانه او الملك
والثاني هو المسمى بالالهام قيل في الظاهر ان مراده القسمين
معا بدليل قوله بطريق الفيض فانه مخرج لما هو بالقاء الشيطان
وهو الوسواس وما يكون من حديث النفس وهو الهاجس وهو
اخص عندهم مطلقا من الوارد وكتب ايضا قال ابن جماعة
نقلا عن شيخه العلامة الكمال الدين انه عرف الالهام بقوله
هو تحول القلب بعلم يدعوك الى عمل من غير نظر في الحجة
قال قلت ولا يخفى ما فيه ثم انه سال هل يكون في
التصورات ومقابلها والحظ كلامه على نعم قوله عند
اهل الحق انما قال عند اهل الحق احترازا عما نقل عن بعض
الصوفية وبعض الروافض بانه سبب مستقل من اسباب
العلم خارج عن المدرك فلا نقض بالضروريات الغير
الاكتسابية قوله ليس من اسباب العلم المراد ليس

من الاسباب المستقلة **قوله** حتى يرد الخ قد تقدم في
كلام الشارح وجه الحصر في الثلاثة السابقة وعدم
ذكر غيرها من الاسباب وهو الجري على عادة المشايخ
الي اخره **قوله** في الحصر الي اخره ويحتاج الي ادخاله في
العقل كما ادرجوا فيه الحدسيات والتجربيات وقال
بعضهم العلم بالشي عندي ان الاولي اسقاط قوله بالشي
فافهم لكاتبه احمد **قوله** بالعلم والمعرفة ولا يلزم من ذلك
ترادفهما ولا تساويهما الا بحسب الارادة **قوله** واحد
لكن هذا لا يوجب اولية المعرفة وانما وجه العدول
وقوله لا كما اصطلح عليه البعض يقتضي ان ذلك ليس
بحسب الوضع **قوله** من تخصيص العلم الخ قد مشي على ذلك في
مطوله فقال ثم المعرفة تقال للادراك الجزئي او البسيط
والعلم للكلي او المركب ولذا يقال عرفت الله سبحانه دون
علمته وقال بعضهم انه الصحيح انتهى وقال الراغب المعرفة
تتعلق بالبسيط والعلم بالمركب ولذلك يقال عرفت الله
ولا يقال علمته قال ابن جماعة قلت وهذه العبارة
توهم اطلاق البسيط عليه عز وجل وليس كذلك فانه
لا يجوز اطلاقه عليه تعالي فكان من حقه الاحتراس
قوله الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له اقول
يمكن ان يقال ان الصحة كما قال في جمع الجوامع موافقة
ذي الوجهين الشرع وحينئذ يكون المعنى هنا على ذلك

ليس

ليس من اسباب العلم بموافقة الشي الشرع بل الامر بالعكس
فانه انما يعلم صدقه بموافقة الشرع ولهذا قالوا كل
خاطر لا يشهد له ظاهر الشرع فهو باطل وكان الكستلي
حاول ذلك فليتفهم لكاتبه احمد غ وكتب ايضا يعني كما
انه ليس من اسباب المعرفة بصحة الشي ليس من اسباب المعرفة
بفساد الشي فتخصيص الصحة مما لا وجه له واجيب بما
هو خلاف الظاهر فان المراد بالصحة الثبوت كما في قولهم
صح عندي وصح ما ادعيناه اي ثبت ولزم فالمراد ليس من
اسباب المعرفة بثبوت حكم من صحة او فساد هكذا
في بعض الحواشي ولك ان تقول ان تخصيص الثبوت
بالذكر مما لا وجه له فان المراد انه ليس من اسباب
المعرفة بثبوت حكم او انتفائه فتامله وكتب ايضا
اقول قد يمكن ان يكون له وجه وهو دفع توهم قصر الشي
على غير التصديق فان المعرفة غالبا يتبادر منها التصور
ولهذا يقال ان علم اذا كان بمعنى عرف يتعدي لواحد
وليس المراد بالصحة مقابل الفساد بل المراد بها مطابقة
الحكم للواقع والمراد بالشي الحكم فكانه قال ليس من
اسباب المعرفة بمطابقة الحكم للواقع وهذا المعني
قريب من المقام ثم رايت بعضهم صرح بذلك على اتم وجه
ثم كتب ايضا قيل له وجه وهو الاهتمام بشانه والتنويه
لقدره ومكانه ويعلم العموم من عدم القائل بالفصل

فافهم **قوله** سببا يحصل به العلم اي اليقين وان كان
لا يقصر عن افادة ظن ما انظر الكستلي **قوله** للالزام
على الغير ضمنه معنى الاحتجاج فعداه بعلى ولو عبر بقوله
لالزام الغير كان اولى ابن ابي شريف رحمه الله تعالى
قوله وقد ورد القول به في الخبر قال الشارح اي
بكونه مفيدا للعلم واقول الذي دلت عليه الاخبار ان
من امة محمد صلى الله عليه وسلم محدثين اي ملهمين وليس
فيه انه يفيد العلم واما قضية سارية فيحتمل انه
ليس بطريق الالهام وانما كشف له الحجاب وهو على
المنبر حتى راى الكمين واما قضية سيدنا ابي بكر التي في
الموطا فيحتمل ان معنى قوله اراها جارية اي اظنها ظنا
لا يحتمل النقيض او يحتمل اوان ذلك ليس من القا الملك
بل باخبار النبي صلى الله عليه وسلم له سابقا بذلك او
من جانب الله لا من جانب الملك تامل لكاتبه احمد غ
قوله وحكي عن كثير الى اخره يحتمل ان كثيرا من السلف
قالوا بان الالهام سبب للمعرفة في حق صاحبه ويحتمل
ان المراد انه حكي وقوع الالهام لكثير من السلف وامر
ذلك مشهور في الصحابة وغيرهم **قوله** فكانه نفي للتحقيق
نحو كانك بالشتا مقبل فلا اعتراض **قوله** اراد بالعلم
اي هنا في قوله ليس الى اخره وكتب ايضا في قوله واسباب
العلم لذا في الشرح **قوله** ما لا يشملها اي علم لا يشمل الظن

والاعتقاد

والاعتقاد **قوله** ٠ الا فلا ليس هذا مرادا بل كان المراد
بالعلم ما يشمل الظن والاعتقاد فلا وجه لحصر الاسباب
السابقة في ثلاثة فان اسباب العلم بهذا المعنى الشامل
كثيرة كما لا يخفى **قوله** من الموجودات الخارجية دون
الذهنية وكتب ايضا محسوسا او معقولا مركبا او بسيطا
قوله مما يعلم الى اخره ليس من تتمة التعريف بل هو
اشارة الى وجه التسمية ولو كان من تتمة التعريف
للزم الاستدراك ح و اعترض بانه لا باس في جميع اجزاء
التعريف ان يكون للاحتراز فجاز ان يكون لفائدة
هي بيان وجه التسمية ح قال بعضهم والحق انه لا بد من
هذا القيد في التعريف فان الحيوان مثلا لا يسمى
بالعالم بمجرد كونه ما سوى الله بل مع اعتبار كونه مما يعلم
به الصانع **قوله** عالم الاجسام الى اخره فيه اشارة
الى ان العالم اسم للقدر المشترك بين المجموع وبين
كل جنس منه فيصح اطلاقه على كل جنس منه لا انه اسم للكل
والا لما صح جمعه لان الجمع لا يساوي مفرده وقد يطلق مجازا
على بعض منه كزيد من حيث انه مشتمل على نظائر ما في
العالم الاكبر من الجواهر والاعراض ح وكتب ايضا فلا يقال
لزيد عالم على وجه الحقيقة بل من العالم **قوله** فيخرج صفات
الى اخره هذا على راي المشايخ اما على مذهب الجمهور فيراد
وصفاته لانها عندهم غير ذاته انتهى غزي وكتب ايضا بناء على

انها عندهم ليست عينا ولا غيرا على ما سيأتي تحريره ومنه يعلم
ان الكلام في صفات الذات وكتب على قوله رأي المشايخ
وهو المعتمد شيخ الاسلام **قوله** وما فيها من الكواكب
السيارة والثابتة والملائكة وغير ذلك ولم يقل ومن فيها
قوله بمعنى الخ ليس المراد ان العدم ظرف له **قوله**
للفلاسفة وتبعهم ابن سينا وكتب ايضا اي بعضهم كارسطاطاليس
ومن تبعه وهو مذهب الفارابي من حكماء الاسلام وقد
صرح الغزالي وغيره بكفرهما غزي **قوله** بموادها اي
هيولاتها التي هي جوهر لا يكون لاعتباره وحده للمركب
وجود بالفعل بل بالقوة وقد يقال جوهر مقارن لجوهر
اخر حال فيه مقوم له وذلك الجوهر الحال هو المسمى
بالصورة وهو المراد بقول الشارح وصورها فان الصورة
عندهم عبارة عن الجوهر الذي باعتباره يكون وجود
المركب بالفعل انتهى ثم الجوهر المسمى بالصورة عندهم ينقسم
الى الصورة النوعية والصورة الجسمية **قوله** وصورها
لعل المراد بها ما قابل الهيولا وكتب ايضا الجسمية والنوعية
واعراضها المعينة من المقادير والاشكال وغيرها ما عدا
الحركات واما الاوضاع الشخصية فانها حادثة قطعا
غزي وكتب ايضا قوله وصورها اي صورها الجسمية والنوعية
والشخصية فانهم كانوا يقولون ان في كل جسم معين صورة
جسمية وصورة نوعية وصورة شخصية وكلها قديمة فيه .

الافلاك انتهى قرا كمال **قوله** العناصر بموادها شخصا وبصورها
الجسمية نوعا وبصورها النوعية جنسا وهذا ما نقله
الشارح لكن قوله وصورها لكن بالنوع لا يفي بالعبارة
عن ذلك الا ان يراد بالنوع فيه الاضافي الذي هو جنس
بالاضافة الى ما تحته نوع بالاضافة الى ما فوقه ومعنى
قولهم ان صور العناصر قديمة بالنوع ان نوعها مستمر
الوجود بتعاقب افراده الشخصية ازلا وابدا والافراد
الشخصية حادثة وقد رتبوا على قولهم ان صورها النوعية
قديمة بجنسها انه يجوز ان يكون نوع النار حادثا غير
مستمر الوجود بتعاقب افراده الشخصية اذ يجوز حصوله في
عنصر اخر بطريق الكون والفساد ابن ابي شريف **قوله**
لكن بالنوع اي قدم العناصر بالنوع لا بالشخص ففارق
قدم السموات في ذلك **قوله** بمعنى الخ يعني ان هيولات
العناصر لا تخلو عن صورة ما وان لم تكن الصورة بعينها لازمة
لان العناصر قابلة الكون والفساد والخرق والالتئام
وانقلاب بعضها الى بعض بخلاف الافلاك والسموات
فهذا هو الفرق بين قدم السموات وغيرها من العناصر
قوله نعم جواب سؤال مقدر انتهى قطلوبغا وقوله
بموادها اي بجوهرها انتهى منه ايضا **قوله** لا بمعنى سبق
الى اخره اذ يلزم عليه عدم صفاته تعالى وهي ليست معدومة
بل هي عندهم قديمة بالزمان مع كونها حادثة بالذات يعني

انها محتاجة الى الذات على ما حرروه غ **قوله** اذ هو الخ تامل
في هذا التقسيم هل هو من تقسيم الكل الى اجزائه او الكلي
الى جزئياته بعد تحرير معنى العالم من كونه اسما للمجموع من
حيث هو مجموع او يطلق على كل جنس من اجناس العالم **قوله**
اعيان واعراض قيل كان الاولى عدم الجمع في اعيان واعراض
واشار اليه الشارح بقوله فعين والا فعرض ويجاب بان
القصد الى التنويع في الاعيان والاعراض فتامل وكتب
ايضا اعلم ان المكان عند المتكلمين هو البعد المتوهم
المشغول بالشيء الذي لولاه لكان خلا كما لو فرضنا خروج
الماء والهواء من الاناء علمنا ان بين طرفيه بعدا وهو
المكان انتهى وهو التحيز **قوله** اذ لم يتعرض له الضمير يرجع
لما بقرينة قوله ان المخبر مقصور الخ **قوله** بقرينة الخ اي
تفسيرها يمكن خلاف الظاهر لكن حمل عليه بالقرينة وكتب
ايضا حالية لا مقالية وهي جعله من اقسام العالم وكتب
ايضا لم لا يجوز ان يكون ال للعهد فتكون القرينة لفظية
قوله ومعنى قيامه الخ فيكون معنى القيام عند المتكلمين
اخص منه عند الفلاسفة كما سياتي واشار الى ان ضمير
قيامه راجع للممكن الواقع بيانا لما لا الواقع بيانا للاعيان ٢
وكتب ايضا اورد عليه انه يصدق على المركب من عين وعرض
قائم به كالسرير والمشهور انه ليس بعين واجيب بمنع
كون السرير المركب متحيزا بنفسه بل المتحيز العين فقط

انتهى

انتهى وقضيته ان المركب من الجوهر والعرض عرض لصدق تعريفه
عليه وبه صرح بعضهم **قوله** عند المتكلمين الحيز عند المتكلمين
هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم شيخ زاده وكتب
ايضا قال الاول للعين وجودان وجود في حد ذاته ووجود
في حيزه وهما وجودان متغايران ولهذا يمكن انتقاله
عن حيزه الى حيز اخر لوجوده في ذاته بخلاف العرض فان
وجوده في نفسه هو عين وجوده في حيزه وفي موضوعه
ولهذا يستحيل انتقاله عنه انتهى **قوله** الذي هو
اي الجوهر موضوعه اي موضوع العرض هكذا اشار اليه
رحمه الله **قوله** اي محله الذي يقومه اي يحتاج العرض
في وجوده اليه واحترز بذلك عن الهيولى فانها وان
كانت محلا للصورة عند من اثبتها لكن ليست مقومة لها
بل الامر بالعكس فان الصورة مقومة للهيولى قال الكمال
ابن ابي شريف رحمه الله ان الشيئين اللذين يحتاج
احدهما الى الاخر في وجوده الخارجي ان كان المحتاج هو
الحال سمي عرضا والمحل موضوعا وان كان المحتاج المحل سمي
عندهم الهيولى والحال الصورة واما احتياج كل من الشيئين
الى الاخر في وجوده الخارجي فهو الدور الباطل هو وما يستلزمه
انتهى **قوله** ومعنى وجوده الخ انظر الوجود وقيامه بناء
على انه عرض هل يتاتى فيه هذا المعنى براجع **قوله** هو وجوده
اي ليس له وجود خارجي عن وجوده في الموضوع **قوله**

وبهذا المعنى وفيه ان منشا الامتناع هو كون المحل من علل
وجوده دون ما ذكره قوله لامتيازه عنه اي المحل قوله
امرا اخر غيره وجوده في نفسه قوله قيام الشي بذاته قد
بالشي دون الممكن اشارة الى ان معنى القيام بذاته في الواجب
والممكن بمعنى واحد فهو مشترك معنوي بخلاف المتكلمين
فان الاشتراك لفظي وكذا الحال في عدمه قوله
استغناوه عن محل يقومه دخل فيه الصورة فانها مستغنية
عن محل يقومها وان كانت لا تنقلب عن المحل الذي هو الهيولى
بل الصورة هي المقومة للمادة كما تقرر عندهم اذ الهيولى ليست
علة للصورة في وجودها وانما هي علة لها في تشكلها بخلاف
العرض فان المحل علة لوجوده فدخل في قوله استغناوه
عن محل الهيولى وهو ظاهر لانها محل فهي مستغنية عن محل
يقومها وانما المتوهم ورود الصورة فتامل وكتب ايضا
اعم من ان يكون متحيزا كالجسم او غير متحيز وهو الجواهر
المجردة التي اثبتوها من العقول والنفوس وقد وافقهم
طائفة من المسلمين في النفس الحيوانية كالحليمي والغزالي
وابي نصر الدبوسي والراغب فقالوا ان النفس جوهر مجرد
والجمهور من اهل الاسلام على نفي المجردات عقولا كانت او
نفوسا وعلى ان النفس جسم لطيف سار في البدن سريان
ماء الورد في الورد والنار في الفحم واما ما اثبته الفلاسفة
من النفوس الفلكية ونحوها فلم يوافقهم على اثباته علماء

الاسلام

الاسلام قوله بشي اخر وقال بعض الافاضل الظاهر
ان قيام الشي بالشي الاخر مقابل لقيامه بذاته فينبغي
ان يفسر بافتقار الشي الى محل يقومه فلا يجتمع العينان
في مادة واحدة واما على ما ذكره الشارح من قوله ومعنى
قيامه بشي اخر اختصاصه به الخ فلا مقابلة بين المعنيين
لجواز ان يكون الشي قائما بذاته اي مستغنيا عن محل يقومه
وقائما لغيره ايضا بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت
كالصورة القائمة بذاتها وبالهيولى ايضا بالمعنى المذكور
انتهى يعني ان الصورة عندهم جوهر حال في الهيولى
ويمتنع انفكاكها عنها لكن الهيولى لا تقوم الصورة
بل الامر بالعكس اذ الهيولى ليست علة للصورة في وجودها
وانما هي علة لها في تشكلها والاحتياج في التشكل ليس
احتياجا ذاتيا قوله منعوتا اي للاول قوله كان متحيزا
بالتبعية وكتب ايضا ويجوز ان يكون القائم بالغير بهذا
المعنى امرا عدميا كالسرعة في وصف الحركة اذ يقال الحركة
سريعة والسرعة امرا اضافي ليس موجودا في الخارج لانا
لا نعلم سرعة الحركة الا بالنسبة الى حركة اخرى بطيئة ابن
ابي شريف قوله او لا يكون متحيزا الا ان منعوته مجرد قوله
كما في صفات الباري فان متكلمي الاشاعرة يثبتون قيامها
بذاته المقدسة ويفسرونه بالاختصاص الناعت لا بما
فسروا به قيام الجوهر والعرض لتعاليه سبحانه وتعالى عنهما

ابن ابي شريف **قوله** من جزئين بيان لادنى مراتب الجسم
عند الجمهور من الاشاعرة وعليه فتعريف الجسم بانه المتحيز
القابل للقسمة ولو في جهة واحدة وكتب ايضا وزعم القاضي
ابو بكر ان الجسم كل واحد من الجزئين فالمركب من الجزئين
عند الاشاعرة جسم وعنده جسمان مستندا الى ان
الجسمية الذي قام به التاليف اتفاقا والتاليف
عرض لا يقوم بجزئين لامتناع قيام العرض الواحد الشخصي
بالكثير فوجب ان يكون لكل جزء تاليف على حدة فيكون
كل جزء جسما ودفع ما استند اليه بان التاليف معنى
بين الشيئين يعتبر اسناده الى المجموع من حيث هو
مجموع فيكون مولفا **قوله** وعند البعض من متقدمي
الفلاسفة ثلاثة اجزا على هيئة المثلث **قوله** ليتحقق
الى اخره عرض الابعاد هذا اذا فسر الطول بالبعد
المفروض ثانيا والعمق بالمفروض ثالثا اما اذا فسرت
الابعاد المتقاطعة على زوايا قائمة فلا يخفى عدم تحققها
بالاجزا الثلاثة وقد خلط الشارح النقل عن المعتزلة
بالنقل عن الحكما والفريقان مختلفون في معنى ما يثبتونه
من السطح ونحوه ابن ابي شريف وكتب ايضا قوله ليتحقق
الابعاد الخ قال الشارح فيه نظر لانه انما يتحقق بذلك
بعد ان ينبط الطول بجزئين والعرض بوضع الجزء الثالث
بجنب احدهما فلا بد من جزء رابع فوقه ليتحقق العمق ولا

يتوهم

يتوهم ان القائلين بذلك من الفلاسفة اذ الفلاسفة
لا يقولون بالجزء المذكور انتهى **قوله** اعني الطول يعني
البعد المفروض اولا وثانيا قيل هذا بناء على امكان
وقوع الثالث على الملتقى وعدم اشتراط كون الابعاد
على زوايا قائمة فاذا انضم جزء الى اخر والاخر على ملتقاهما
تحصل مثلث من ثلاثة خطوط جوهرية فالامتداد المفروض
اولا الطول وثانيا عرض وثالثا عمق وفقدانه يستلزم
جواز تبدل الطول والعرض والعمق بجواز تبدل العرض
تامل وكتب ايضا الطول هو الامتداد المفروض اولا والعرض
هو الامتداد المفروض ثانيا والعمق هو الامتداد المفروض
ثالثا وقيل الطول هو الطول الامتدادين والعرض اقصرهما
والعمق هو الامتداد الثالث القاطع لكل منهما على زوايا
قائمة انتهى **قوله** وعند البعض ومنهم الجبائي وكتب
ايضا وابو الهذيل اشترط ستة اخرى بوضع ثلاثة منها
على نظيرها وكتب ايضا قوله وعند البعض من ثمانية الخ
رد بان التقاطع يتحقق باربعة بان يتالف اثنان
بجنب احدهما ثالث يقوم عليه رابع خيالي **قوله** على زوايا
قائمة ذكر لتحقيق ماهية الجسم فان الجوهر القابل للابعاد
الثلاثة المتقاطعة لا يكون الا كذلك اي قابلا للتقاطع
على زوايا قائمة **قوله** الى الاصطلاح بل الى اللغة **قوله**
الذي وضع اي لغة **قوله** من جزئين فيطلق لفظ الجسم

على المولف المنقسم ولو في جهة واحدة او على المنقسم في الجهات
الثلاث وكان الشارح اشار الى رد ما في المواقف عن
بعضهم حيث قال على ما نقله بعضهم عنه والنزاع لفظي
راجع الى اطلاق لفظ الجسم على المولف المنقسم ولو في
جهة واحدة او على المنقسم في الجهات الثلاث انتهى
كلامه **قوله** ام لا بد من اكثر من جزئين **قوله** احتج الاولون
القائلون بان اقل ما يتركب منه اثنان **قوله** بانه
اي الشان **قوله** لا احد اي في شان وجود احد الجسمين
قوله زيد عليه اي احد الجسمين **قوله** مجرد التركيب من
اثنين **قوله** ازيد في الجسمية اي بجسم اخر **قوله** وفيه نظر
وتعقبه الكستلي فليراجع **قوله** من الجسامة فيكون معنى
قولنا هذا اجسم من ذلك اي اعظم منه قدرا لا انه
اعظم منه في كونه جسما والبحث في الثاني دون الاول
فلا يتم التقريب لان الشرط غير لازم كذا قيل **قوله**
وعظم المقدار لا عظم الاجزاء الذي الكلام فيه **قوله**
يقال فيما ضخم وعظم مقداره **قوله** وجسام بتخفيف
السين وتشديدها مع فتح الجيم فيهما كما في المحكم **قوله**
او غير مركب وعند الاشعرية لا واسطة بين الجسم
والجوهر الفرد وعند المعتزلة بينهما واسطة من الخط واقله
جوهران والسطح واقله عند محققيهم ثلاثة وقيل اربعة
لحصوله من تركب خطين واقل ما يتركب منه الجسم اربعة عند

بعضهم

بعضهم وستة عند اخرين والسطوح التي اثبتها المعتزلة
من قبيل الجواهر وفيها مفاصل بالفعل والتي اثبتها
الفلاسفة اعراض متصلة في ذواتها انتهى ابن ابي شريف
قوله يعني العين انما قال يعني اشارة الى ان الجواهر قد
تطلق على اعم من الجسم مطلقا لكنه ليس مرادا هنا لانه
جعله قسيم الجسم فتعين المباينة **قوله** لا فعلا اي
لا قطعا لصغره ولا كسرا لصلابته **قوله** ولا وهما المراد
بالوهم هنا ما هو من قبيل الوهم في الشي الجزئي والجزء
ليس له امتداد فلا يكون قابلا للقسمة الفعلية وما
يقال من ان للعقل فرض كل شي فكاذب الا ترى انه
ليس له فرض الشخص مشتركا فكما ان فرض اشتراك الشخص
تخرجه عن كونه شخصا فكذلك فرض الجزء منقسما تخرجه
عن الجزئية وتجعله شيئا ذا امتداد بل الحق ان الشي قد
يكون ممتنعا في نفسه ويكون فرضه ممكنا وقد يكون
فرضه لنفسه ممتنعا راجع الكستلي وكتب ايضا لعجزه عن
تمييز طرف منه عن طرف فان الوهم لا يدرك الا المعاني
الجزئية المتادية من طرف الحواس وما لا تدركه الحواس
لا يدركه الوهم منه المعاني الجزئية **قوله** ولا فرضا اي
ولا بالفرض العقلي المطابق للواقع لامتناع العقل من الحكم
بانقسام ما لا يثبت له حجم يمكن انقسامه وقال الكستلي
والمراد من الفرض ما هو بفرض العقل كليا والجزء لا يقبل

شيا من هذه الانقسامات اذ القسمة بمعنى فرض شي غير شي
انما تتصور فيما له امتداد فلا يكون قابلا للقسمة الفعلية
قوله وهو الجزء وهو المسمى بالنقطة بناء على انها جوهر كما هو عند
بعضهم وقيل عرض قوله ولم يقل الخ لكن اورد عليه انه في مقا
حصرها له قيام بذاته من العالم وانه بجميع اجزائه محدث
فاذا لم تنحصر الاقسام لم يتم المطلوب لاحتمال جز لا يدل
الدليل على حدوثه واجيب عن ذلك بان القصد اثبات
حدوث العالم بجميع اجزائه المعلومة وعدم بيان حدوث
المحتمل لا ينافيه قوله احترازا عن ورود المنع الخ للقائل
ان يقول انما يرد المنع لو كان من قصر المسند على المسند
اليه كما قالوا في زيد المنطلق والجواب انه من قبيل
الاول كما في قولهم وهو الجسم لان الشيخ العلامة ذكر
في شرح الكشاف ان الاكثر حصر ما يكون نعته عموم
وجنسية سوا قدم او اخر واذا تساويا فالمبتدا المحصور
على الخبر انتهى قوله فان ما لا يتركب الخ سند المنع وهذا
المنع وان امكن دفعه بان المقصود قصر ما ثبت وجوده
عند اهل الحق من الاعيان فالاحتراز عن وروده اولى
ووجه بعضهم بغير ذلك وهو ان نكتة العدول التنبيه
على انه موضع النزاع بين المتكلمين والفلاسفة لا الاحتراز
عن ورود المنع المذكور او للاشارة الى ان الجوهر في عرف
المشايخ يرادف الجزء الذي لا يتجزى والاصل ان يقال
او

اوغير مركب وهو الجزء الذي الخ فافهم قوله كالجوهر لافادة
الترادف المذكور لكن الفلاسفة والمتاخرون على ان
الجوهر والعين بمعنى واحد ولهذا يقال الجوهر الفرد
للفصل عن مطلق الجوهر الصادق بالجسم قوله بمعنى
الجزء الخ احترز عن الجوهر بمعنى ما ليس بعرض سوا كان مركبا
او لا قوله لا بد من ابطال الهيولى عرفها ابن سينا بانه
جوهر وجوده بالفعل انما يحصل بقبول الصورة الجسمية
لقوة فيه قابلة للصورة وعرف الصورة بانه الموجود
في شي اخر لا كجز منه ولا يصح وجوده مفارقا له لكن وجود
ما هو فيه بالفعل حاصل به والعقل جوهر مجرد عن المادة
ذاتا وفعلا والنفس جوهر مجرد ذاتا مقارن فعلا
ويجب ادراج الصورة النوعية وما في حكمها من النفوس
المنطبعة في قوله والصورة انتهى كستلي وكتب ايضا
فانهم زعموا انها قديمة بالزمان بناء على اصلهم الفاسد
وهو الايجاب بالذات قالوا ولانها لو كانت حادثة
لكانت مسبوقة بالمادة كبقية الحوادث عندهم فيلزم
التسلسل وهو محال قالوا فثبت ان المادة قديمة
وهي لا تخلو عن الصورة الجسمية والنوعية لما قرر عندهم
فيلزم قدم الجسم المستلزم لقدم العالم وحينئذ فيمتنع
الحشر عندهم للاجسام لانه باجتماع الاجزا بعد تفرقها
وهو ممتنع عندهم لامتناع اعادة المعدوم وكتب ايضا واعلم

ان تقسيم ما له قيام بذاته الى مركب وغيره كما في المتن هو
طريق المتكلمين واما الحكما فاقسام الجوهر عندهم الهيولى
والصورة والنفس والعقل لان الجوهر اما محل اولا والاول
الهيولى والثاني اما حال بذلك المحل وهو الصورة
او مركب من المحل والحال اي الهيولى والصورة وهو الجسم
او غير ذلك وهو المفارق ثم المفارق اما ان يتعلق بالبدن
تعلق التدبير والتصرف اولا والاول النفس الانسانية
ان تعلق ببدن الانسان والفلكية ان تعلق بالفلك
والثاني العقل وبسط معاني هذه الاقسام محله مطولات
الحكمة ابن ابي شريف وكتب ايضا على قوله الهيولى جوهر
والصورة جوهر ويقال للمركب من الهيولى والصورة
جسم عندهم قوله والعقول جمع عقل وهو جوهر
مفارق وكذلك النفس فان تعلق بالبدن تعلق التدبير
والتصرف فهو النفس الانسانية ان تعلق بالانسان
والفلكية ان تعلق بالفلك وان لم يتعلق فهو العقل
قوله من الهيولى والصورة لان الصورة لا تقوم
بالمعدوم المشخص فيلزم منه ان تكون الهيولى قديمة
وكتب ايضا والصورة مقدمة للهيولى قال الغزالي في
المقاصد الرماد هيولى الخشب والنطفة هيولى الصورة
الانسانية وبحث فيه بعضهم بان الرماد والنطفة
جسمان انتهى واقول مراد الغزالي تقريب البعيد قوله

كرة

كرة هي جسم يحيط به سطح في وسطه نقطة جميع الخطوط
الخارجة منها اليه سوا فان قيل النقطة نهاية الخط
ولا خط بالفعل في الكرة فلا نقطة اجيب بان قولهم
النقطة نهاية الخط قضية مهملة لا كلية فان نهاية احدى
سطحي الجسم المخروط نقطة بلا خط وكذا المركب انتهى
قوله حقيقية يعني ليس في سطحها خط مستقيم او سطح مستو
في نفس الامر لا بالنسبة لحسنا قوله على سطح ويسمى
البسيط ايضا ما له طول وعرض فقط والحقيقي منه
ويسمى المستوي ما يمكن ان يفرض فيه خطوط مستقيمة
في جميع الجهات قوله لم يماسه اي السطح المشار اليه قوله
الا بجزء منها غير منقسم وذلك الجزء اما جوهر وهو المطلوب
او عرض فحينئذ يفتقر الى جوهر يحل فيه بالذات ان لم يجوز
قيام العرض بالعرض او بالواسطة ان جوزناه وذلك
الجوهر يمتنع انقسامه والا لزم انقسام النقطة ضرورة
انقسام الحال بانقسام المحل فاذا ما كان شيا جوهرا
لا يقبل الانقسام وهو المطلوب والقول بامتناع
الكرة او السطح او تماسهما مكابرة ومخالفة لقواعدهم
انتهى غزي قوله لو ناسبه اي لو ناسب الكرة السطح قوله
لكان فيها اي الكرة الحقيقية والمراد لكان في سطحها قوله
خط اي مستقيم لانه اللازم هذا ان كان مطلق الخط
بناء في الكرة الحقيقية هكذا قاله الكمال وغيره وفيه

ان الخط السديد حاصل بالفعل عند المتكلمين وبالوهم عند
الحكماء قوله لم تكن الجزء له الخ لكن الجزء له اصغر من
الجبل قطعا فينتج نقيض المقدم وهو فليس كل عين منقسما
لا الى نهاية فيلزم ثبوت الانقسام في الجملة الى نهاية
ولا معنى لتلك النهاية الا الجزء الذي لا ينقسم وهو الخط
قوله لان كلا الخ بيان الملازمة قوله منها اي من الجبل
والجزء له على هذا التقدير قوله الاجزاء العظم المشتق
منها اعظم واصغر في الدليل قوله انما هو اي المذكور من العظم
والصغر قوله وذلك انما يتصور في المتناهي الظاهر
انه اشارة الى ما ذكر من كثرة الاجزاء وقلتها فان الوهم
يتسارع الى ان تلك الكثرة والقلة لا يتصوران في
غير المتناهي لكن يتجه عليه اتجاها ظاهرا ان كل جملة غير
متناهية اذا ضمت الى اخرى متناهية او غير متناهية
فان مجموعهما ازيد فيهما مع كون كل منهما غير متناهية انظر
تتمته في الكستلي رحمه الله رحمة واسعة امين وكتب
ايضا قوله وذلك المتصور في المتناهي يرد عليه ان العقل
جازم بان جميع مراتب الاعداد اكثر مما بعد العشرة منها
ولذلك تعلق علمه تعالى اكثر من تعلقات قدرته وكذا
تعلق كلامه اكثر من تعلق قدرته ايضا مع ان الكل غير
متناه واجيب عن ذلك بان المراد الموجودات المحققة
فلا نقض بمراتب الاعداد اصلا ولا بتعلقات علمه تعالى

ايضا

ايضا وفيه نظر يطلب من محله قوله انما يتصور اي يتعقل
بحسب الظاهر قوله في المتناهي الاجزاء ليس لذاته بل
بخلق الله تعالى قوله والا بان كان لذاته قوله لما
قبل الافتراق بدل الاجتماع لقيام الذات الموجب للاجتماع
وكتب ايضا لان ما بالذات لا يتخلف فالافتراق ممكن
يصح تعلق القدرة به قوله فيه الافتراق بدل الاجتماع
قوله وان لم يمكن ان اريد عدم الامكان الافتراق الخارجي
فلا يثبت المدعي وان اريد به الاعم فلا تتم الملازمة السابقة
وتعميم القدرة خلاف المتعارف والمصطلح تامل قوله
ثبت المدعي وهو انه الجزء الذي لا يتجزى لانا اذا فرضنا
غير ممكن تفرقه كان انقسامه محالا والقدرة لا تتعلق
بالمحال قوله اما الاول اي ضعفه وكتب ايضا اي الدليل
الاول وهو قوله لو وضع كرة الى اخره قوله ثبوت النقطة
في الكرة وكتب ايضا في كل من الكرة والسطح وهي وان كانت
لا تنقسم لانها لا جزء لها لانها نهاية الخط وهو نهاية
السطح لكنها عرض وهذا الدليل انما يدل على ان التماس
بين السطح والكرة حاصل بها فهو معنى كونه ذا لا على ثبوتها
في كل منهما شرح ابن غرس وكتب ايضا لا يقال النقطة
نهاية الخط ولا خط بالفعل في الكرة فلا نقطة لانا نقول
قولهم النقطة نهاية الخط قضية مهملة لا كلية فان نهاية
احد سطحي الجسم المخروطي به طويلا خط وكذا المركز فلم لا يجوز

ان يقع في الكرة الحقيقية نقطة موجودة في نفس الامر
حصل بها التماس بين الكرة المذكورة وبين السطح الحقيقي
فان قيل تماسهما بجوهر بها ضروري فلا يصح انكاره قلنا
الضرورة ممنوعة بل المسلم هو ان احدهما مماس للاخر بشي
غير منقسم واما ان هذا الشي جوهر فهو ممنوع انظر تتمة
ذلك في قرا كمال قوله وهو اي ثبوتها بنا على انها عرض اما
لو قلنا بجوهريتها كما هو مذهب المتكلمين ثبت المطلوب
وكتب ايضا جواب عن سوال تقديره فيلزم من ثبوت النقطة
في كرة حقيقية ثبوت الجز الذي لا يتجزى في المحل وهو السطح
الحقيقي لان النقطة اذا كانت غير منقسمة يلزم ان
يكون محلها غير منقسم فلا يكون محلها الا الجز واجاب
عنه بان عدم انقسام النقطة لا يستلزم عدم انقسام
المحل لان حلولها في المحل ليس حلول السرياني فيه وهو
المستلزم لانقسام الاجزا ابن قطلوبغا قوله لان حلولها
اي النقطة قوله في المحل اي محلها الجوهري الذي هو ذلك
الجز من الكثرة الكرة او السطح شرح ابن غرس وقد فسر
بعضهم المحل بالسطح فقط قوله ليس حلول بل حلول التجاور
كحلول النقطة في الخط والسطح وغيرها ك قوله من عدم
انقسامها اي النقطة الحالة في ذلك الجز قوله عدم
انقسام المحل اي محلها وهو ذلك الجز وثبت له حكمها
المذكور شرح غرس قوله بان الجسم الطبيعي غير متناه

فلا

فلا ينتهي الانقسام فيه الى جز لا يمكن انقسامه كما قال به
اهل السنة قوله اجتماع اجزا الخ لانه لا اجزاء له بالفعل
حتى تجتمع وقال اعظم الجسم وصغره ليس باعتبار كثرة الاجزا
وقلتها بل باعتبار مقدار الجسم القايم به وهو الجسم الطبيعي
التعليمي وهو الابعاد الثلاثة فلا يستلزم ما ذكرتم على اصولهم
قلت ما ذكره المشايخ الاول هذا التزامي وهو لازم لهم
لا محالة لانهم اذا قالوا ان كل جسم قابل الانقسامات
غير متناهية فكل من الخردلة والجبل متساويان من هذه
الحيثية ويلزم من فرض وقوع هذا المحال فلم يكن ممكنا
والله اعلم وكتب ايضا حتى ينتهي الحال الى جز لا يتجزى
وكتب ايضا بل هو واحد في نفسه كما هو عند الحس وليس
فيه شي من المفاصل والمقاطع اصلا لكنه قابل لها شرح
المواقف قوله باعتبار المقدار اي القائم بالجسم وهو
عارض للصورة لا باعتبار الاجزا قلة وكثرة لان تالف
الجسم عندهم من الهيولي والصورة وقد اورد عليه ان
المقدار عرض ووجود العرض موقوف على وجود المحل فلا
يتوقف كيفيته من الزيادة والنقصان عليه اولى انتهى
ابن ابي شريف وكتب ايضا قال في شرح المقاصد واجيب
بان الاستوا في الاجزا يستلزم الاستوا في المقدار
ضرورة ان تفاوت المقادير انما هو بتفاوت الاجزاء
بمعنى ان ما يكون مقداره اعظم تكون اجزاؤه اكثر وما يكون

اجزاوه اكثر لا يكون مقداره اعظم شريف **قوله** والافتراق
اي الافتراق الوهمي ممكن لا الى نهاية وليس مراده ان
الافتراق الخارجي بالفعل ممكن لا الى نهاية اذ لا يقول به
عاقل فاندفع ما للخيالي وكتب ايضا قوله والافتراق ممكن
لا الى نهاية انه لا ينتهي الى حد لا يمكن بعده افتراق اخر
فان قلت اذا كان الافتراق ممكنا لا الى نهاية وقدرة
الله تعالى ايضا غير متناهية فليفرض تعلق قدرة الله
سبحانه وتعالى بجميع الافتراقات الممكنة تعلقات غير
متناهية فيلزم الجزء قطعا قلت لا يمكن خروج جميع الافتراقات
الى الفعل ولا تعلق قدرة الله سبحانه وتعالى بها لا يتناهى
تعلق الايجاد بالفعل بل بمعنى عدم تناهي كل منها انه
لا ينتهي الى حد لا يمكن بعده اخر على انك قد عرفت ان
الانقسام الاصلي متناه وغير المتناهي هو القسمة الفرضية
كستلي **قوله** فلا يستلزم اي كل من الدلائل السابقة
غرس **قوله** ولهذا قال لا ادري ان الجسم متالف
من الجزء الذي لا يتجزى او من الهيولى والصورة وقال
الامدي يجب الوقف تاسيا بجماعة من فضلاء المتكلمين
واما حجة الاسلام فقد صرح بالنفي في كتاب النفخ والتسوية
وكتب ايضا هل لك ان تقول بعد اثبات حدوث العالم
بجميع اجزائه وانه لا قديم الا الله وصفاته لا غير ما معنى
التوقف ح اذ الحكما يقولون بالعدم في الهيولى والصورة

اللهم

اللهم الا ان يكون التوقف معناه انه يجوز ان يكون الجسم
مركبا من الهيولى والصورة ومع ذلك حادث بايجاد الفاعل
المختار كما ذهب اليه بعضهم فيتضح الحال غ **قوله** نجاه
عن بمعنى من ويمكن التضمين **قوله** المودي الى قدم العالم
يريد ان الهيولى على تقدير ثبوتها لا يجوز حدوثها والا يلزم
لها هيولى اخرى اذ كل حادث عندهم مسبوق بمادة واذا
كانت قديمة وهي لا تنفك عن الصورة يلزم قدم الجسم
المركب منها **قوله** ونفي حشر الاجساد لان الجسد على ذلك
التقدير يكون مركبا من الهيولى والصورة فبخراب البدن
تنعدم الصورة البدنية فيكون حشر الاجساد عبارة عن
ايجادها بعد انعدامها وهو محال عندهم ففي اثبات الحشر
نجاة عن الوقوع في تينك الورطتين الى اخر ما ذكره الكستلي
رحمه الله سبحانه **قوله** قدم العالم بالزمان المودي الى
القول ببطلان البعث **قوله** ونفي حشر الاجسام لانه في
الاخرة فنا فيه استمرار الاولى حالها اي دار الدنيا وبقاؤها
ابدا وتلك الهيولى عندهم قديمة فهي باقية ابدا لانه
ما ثبت قدمه استحال عدمه واذا كانت الهيولى باقية
ابدا لا يتصور فيها الحشر ثم ان الصورة لازمة للهيولى
فلا تنفك الهيولى عنها فان كانت الصورة قديمة فالامر
ظاهر وان كانت حادثة جاز فناؤها ولا يجوز اعادتها
لان اعادة المعدوم بعينه عندهم لا تجوز ففي اثبات

الجزء خلاص من هذه الظلمة اذ الحشر هو جمع الاجزاء المتفرقة
وهو ممكن بلا شبهة قوله وكثير عطف على اثبات الهيولى
على الاقرب قوله الهندسية قيل صوابه الفلسفة قوله
المبني عليها لو قيل المبني عليها بالجر صفة لظلمات الفلاسفة
لكان له وجه صحيح بحسب المعنى وان كان خلاف الظاهر
اذ لا يصح ان يكون صفة لاصول الهندسة لانه لم يوجد
البناء عليها قوله دوام حركة السموات هذه الحركة ليست
في الاين ولا في الكيف بل هي حركة في الوضع كما بين في
شرح التجريد وغيره قوله وامتناع الخ عطف على قوله
دوام ويحتمل عطفه على قوله وكثير من اصول الهندسة قال
الشارح فيصير قوله المبني عليها دوام حركة السموات فاصلا
بين المتعاطفين فليتامل اقول فيه ايهام ان العطف
على هذا التقدير محل توقف وكتب ايضا قال الشارح
ووجه كونه مؤديا الى امتناع الخرق والالتئام فلانه
يؤدي الى القول بعدم الافلاك مادة وصورة وحركة
بالنوع والتغير امارة الحدوث وكذا العدم وكل منهما
مناف للعدم ويلزم من الخرق والالتئام احد الامرين
ابطلا سيما الى اخر ما ذكره رحمه الله تعالى قوله والعرض
فائدة العرض لغة اسم لما لا دوام له يقال عرض لفلان
هم وفلان في عارض شغل او مرض ولهذا سمي السحاب عارضا
قال تعالى هذا عارض ممطرنا انتهى قوله على ما سبق من ان

الاول

الاول تفسير المتكلمين والثاني تفسير الفلاسفة واصحابنا
لا ينكرون الثاني بل في شرح المواقف انه اصح في تفسير
قيام الشيء بالشيء شريف وان اشتهر عنهم تفسيره بالتبعية
في التحيز لان كلامهم في قيام العرض كما يدل عليه ذلك الظاهر
قوله في شرح المقاصد والمتكلمون لا يقولون بكون
الصفات اعراضا ولا بكونها حالة في الذات بل قائمة
بها بمعنى الاختصاص الناعت انتهى كلامه قوله فان
ذلك اي عدم امكان تعقله بدون المحل انما هو في بعض
الاعراض وهي الاعراض النسبية وهي سبعة واما الكم
والكيف فلا يتوقف تعقلهما على تعقل المحل فلا يكون
التعريف قوله قيل اورده بصيغة التمريض لانه
قدم ان ما واقعة على الممكن قوله صفات الله هي خارجة
بتفسيرها فيما سبق بالممكن قوله كالالوان واحدها
لون وهي في مقولة الكيف من جملة الكيفيات المحسوسة
وعرفوه بانه كيفية يتوقف ابصارها على ابصار شيء اخر
هو الضوء وهو كيفية لا يتوقف ابصارها على ابصار شيء
اخر انتهى شرح غ قوله مثل السواد الخ قال بعضهم لا لون
الا السواد فانه لا ينسلخ والبياض قابل للالوان فلا يكون
لونا وقال بعضهم لا لون اصلا وهو نوع سفسطة قاله
جماعة ولم يحك احد في الازرق الاحالة بخلاف غيره من
الالوان ولا بد لذلك من سر ثم هل هذا النزاع لفظي

او معنوي رسمي او عقلي ظهوري او يقيني وما ثمرة هذا الخلاف
محل فحص والله تعالى اعلم انتهى كلامه ولا يخلو **قوله**
والبياض وغيرهما مما مركب منها **قوله** ومثل الحمرة الخ وغيرها
مركب منها **قوله** بالتركيب اي من الالوان لا منها
وغيرها وكتب ايضا من البياض والسواد على الاول
ومن الحمرة على الثاني كما في شرحي المقاصد والمواقف
قوله والاكوان قيل انها محسوسة بالضرورة ومن انكرها
فقد كابر حسه وذهب بعضهم الى انها غير محسوسة
ولهذا اختلفوا في كونها وجودية ولو كانت محسوسة
بالضرورة لما وقع فيها خلاف ومن نفى وجودها استند
الى ان الحصول نسبة بين حاصل ومحصول يعتبرها
العقل ولا وجود لها في الخارج **قوله** هي الاجتماع
الخ هذه الاربعة اقسام الاكوان المعبر عنها في مقولة
الاعراض بالاين ولم يثبت المتكلمون اي جمهورهم كما في
المطالع من الاعراض غيرها النسبية غيري ووجه الحصر
في الاربعة المذكورة ان حصول الجوهر في الحيز ان اعتبر
بالنسبة الى جوهر اخر فان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينه
وبين الاخر ثالث فهو الافتراق والا فالاجتماع وان لم
يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر فان كان مسبوقا بحصول
له في ذلك الحيز فهو السكون او في حيز اخر فهو الحركة
انتهى وبسط ذلك وبيانه مذكور في الطوالع وشروحه

قوله الاجتماع

قوله الاجتماع وهو كون الجوهرين في حيز واحد بحيث
لا يمكن تخلل ثالث بينهما **قوله** والافتراق وهو كون
الجوهرين في حيز يمكن تخلل ثالث بينهما **قوله** والطعوم
جمع طعم فوق الدسومة ودون الحلاوة الا انها لا تحس
احساسا متميزا ولهذا فسرت بعدم الطعم وجعل
عدها من الطعوم مثل عد المطلقة العامة من الموجهات
انتهى وفيه نظر في التنظير المذكور بانه باطل بما
ذكروه من اجتماع المرارة والتفاهة في الهندبا
قوله والعفوصة ما يقبض ظاهر اللسان وباطنه **قوله**
والقبض ما يقبض ظاهر اللسان فقط **قوله** والتفاهة
كطعم الخبز واللحم وكتب ايضا مصدر تفه بالكسر قال
في القاموس اخذا من تهذيب الازهري الطعمة تفه ليس
لها طعم حموضة او حلاوة او مرارة وكتب ايضا التفاه
اما حقيقي وهو الذي لا طعم له اصلا كالماء او غير حقيقي
وهو الذي لا طعم له في ابتداء الذوق كالنحاس **قوله**
والاظهر الخ يعني خلافا لما يفهم من المتن لكن في شرح التجريد
ان الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمس لا تحتاج الا
الى اكثر من جوهر واحد عند المتكلمين وفي الابكار للآمدي
نحوه حيث قال فيه كل ما قام بالجوهر الفرد من الاعراض
حالة التركيب فانه يجوز قيامه به حالة الافراد
كالاكوان والالوان والطعوم والروائح والحياة والعلم

والقدرة وغير ذلك من الاعراض ما عدا المماسة باتفاق
اصحابنا انتهى ثم اقول قوله ما عدا المماسة باتفاق اصحابنا
يشكل عليه عموم ما صرح به في شرح التجريد من قوله ان
الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمس فانه بعمومه
يشمل المماسة الذي نقل عليها الاتفاق اللهم الا ان يقال
بتخصيصه او بان القول به في كلام الحكما لا في كلام اصحابنا
او ان الكلام في الوقوع الفعلي وذلك في الجواز العقلي
وهو بعيد ومما يدل على ما في التجريد ان بعضهم صرح بان
الدليل الدال على رؤية الله سبحانه في الاخرة يقتضي صحة
الملموسية بل والشم والذوق فتامل حق التامل وحرر
المقام فما رايت من حرر حق التحرير لكاتبه احمد الغنيمي
قوله للاقسام بطريق جري العادة من غير ان يكون
مشروطا بالامتزاج والتركيب على ما يقتضيه اصل الاشاعرة
قوله بالمشاهدة اي بالبصر او غيره وكتب ايضا لو قال
بالاحساس لكان اشمل قوله والضوء اختلفوا في ان
الضوء جسم او لا فذهب المحققون الى ان الضوء ليس
بجسم بل هو كيفية مبصرة وقيل جسم شفاف ينفصل
عن الجسم المضي كالشمس والكواكب ويتصل بالجسم المستضي
ولكل دليل في محله قوله مبدا الظلمة قيل هي عدم النور
عما من شانه ان يكون نيرا فيكون التقابل بين النور
والظلمة تقابل العدم والملكة وقيل الظلمة كيفية وجودية

مانعة

مانعة عن الابصار فيكون التقابل بينهما تقابل الضدين
شرح الطوالع قوله طريان العدم اي وقوعه مشاهدة
كما يدل عليه كلامه في البحث الثاني من الابحاث الاتية
اما ان اريد جواز طريان العدم فيسقط البحث الثاني
ايرادا او جوابا شريف قوله اضداد ذلك اي السكون
قبل الحركة والظلمة قبل الضوء والبياض قبل السواد
ونحوها قال الشمني جعل الشارح العلم بحدوث الحركة
بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض
بالمشاهدة والعلم بحدوث اضدادها بطريان العدم
ولم يفعل بالعكس مع جواز العكس لان الحركة والضوء والسواد
وجوديات بالاتفاق وفي اضدادها اختلاف على ما في
شرح الطوالع حيث قال السكون عبارة عن حصول الجوهر
في آنين فصاعدا في مكان واحد وقيل عدم الحركة عما
من شانه والاصح ان الظلمة عدم النور عما من شانه
وقيل كيفية تمنع الابصار واعلم ان منهم من سلم ان
السواد لون دون البياض وفرق بان السواد لا ينسلخ
عن الجسم البتة والبياض قابل لكل الالوان والقابل
لكلها يكون عاريا عن كلها انتهى كلامه رحمه الله سبحانه
فظاهره منافاته للعدم قوله والا يكن واجبا لذاته
بل بغيره وقدمه بالزمان قوله استناده اي القديم
قوله اليه اي الواجب قوله بطريق الايجاب اي لا بطريق

القصد والاختيار قوله اذا الصادر الخ تعليل ومعلوله محذوف
تقديره لم لا يجوز استناده بطريق القصد والاختيار قلنا
لا يجوز ان يكون كذلك اذ الصادر من الشيء بالقصد
والارادة الذي هو عندنا مسبوق بالغير وكل مسبوق
بالغير يكون عدمه سابقا على وجوده فيكون حادثا
بالضرورة اذ القصد الى ايجاد الموجود محال وقد اتفق
المتكلمون والحكما على ان القديم لا يجوز ان يستند
الى اختيار الفاعل لكن جوز الامدي استناد القديم
الى اختيار القديم بخلاف اختيارنا الحادث فان الاثر
يتخلف عنه لقصوره ووجهه في شرح المواقف بما حاصله
انه يجوز ان يكون تقدم القصد الحامل على الايجاد
كتقدم الايجاد على الوجود في انه بحسب الذات لا الزمان
فيجوز مقارنته للوجود وفاقا كما ان حركة اليد سابقة
حركة المفتاح بالذات وان كان معها في الزمان
والمحال هو القصد الى ايجاد الموجود موجود قبل انتهى
ابن ابي شريف وكتب ايضا لان فعل المختار مسبوق
بالقصد الى الايجاد وانه مقارن للعدم ضرورة ان
القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بديهة قوله الموجب القديم
بطريق الايجاب قوله المعلول وهو المستند قوله عن
العلة وهو المستند اليه وكتب ايضا اي علته التامة
لان الاثر الناشي عن شي دون قصد واختيار من ذلك

الى

الشي لا يكون الا دا الاول علة لوجود الثاني وح فما دام
الاول موجودا فالثاني موجود ولا يمكن تخلفه عنه ابدا
فثبت ان القدم ينافي القدم فان قيل يجوز ان يكون
استناد الشي الى الموجب القديم مشروطا بتعاقبه
لا الى نهاية فلا يلزم قدمه اجيب بانه يبطله برهان
التطبيق كما سيجي لكن يرد ان يقال يجوز ان يشترط المستند
الى القديم بامر عدمي بقدم حادث مثلا وعند وجود
ذلك الحادث زال المستند لزوال شرطه لا لزوال علته
القديمة انتهى ابن ابي شريف قوله واما الاعيان تشمل
الجزء الذي لا يتجزى الخ قوله فلانها لا تخلو الخ يعني
ان الدليل على حدوث الاعيان قياس من الشكل الاول
مولف من مقدمتين هما الاعيان لا تخلو عن الحوادث
فهو حادث ينتج فالاعيان حادثة وقوله اما المقدمة
الاولى اي سندها وقوله فلانها الخ يعني ان سند
المقدمة الاولى قياس من الشكل الاول ايضا هما الاعيان
لا تخلو عن الحركة والسكون الحادثين وكلما لا تخلو عنهما
لا يخلو من الحوادث فتامل قوله اما المقدمة الاولى
الصغرى وهي الاعيان لا تخلو عن الحوادث قوله فانها
يعني ان سند المقدمة الاولى قياس من الشكل الاول
واما عدم الخلو دليل لقوله لا يخلو عن الحوادث المذكورة
وكتب ايضا دليل الصغرى وهو منشا البحث الرابع الاتي في

كلام الشارح قوله لا يخلو اي كل منهما قوله في الحيز اصله حيوز
قلبت الواو يا لسكونها واجتماعها مع اليا قوله فان كان
اي الكون وكتب ايضا يظهر صحة عود الضمير الى الجسم قوله
فهو ساكن اي المكان فيوخذ من ذلك تعريف السكون
بانه كون ثان في مكان اول وهذا ظاهر عند تجدد
الاكوان بحسب الانات واما على القول ببقائها
ففيه اشكال قوله لا يخلو عن الكون في الحيز فان كان
الى اخره اعلم ان السكون والحركة على ظاهر عبارته عبارة
عن الكون في الحيز المسبوق بكون اخر في ذلك الحيز
بعينه او في حيز اخر وما له الى ما قيل ان الحركة هي الحصول
الاول في المكان الثاني والسكون هو الحصول الثاني في
المكان الاول انتهى كذا في بعض الحواشي وقال الخيالي
وغيره والتحقيق ان الحركة كون اول في مكان ثان والسكون
كون ثان في مكان اول وهذا ظاهر عند تجدد الاكوان
بحسب الانات واما على القول ببقائها ففيه ايضا اشكال
انتهى ومثله في المواقف والمقاصد وغيرها وانظر هل
يترتب على هذا الاختلاف امر معنوي او هو مجرد تحرير فتحري
الحكمة عندهم وحرره من التجريد قوله فمتحرك فيوخذ منه
حينئذ تعريف الحركة فانها كون ثان في مكان ثان قوله
وهذا اي ما فهم مما قررناه معنى قولهم والا فظاهره غير
مراد قوله في مكان واحد اي حيز واحد ليتناول الجوهر

الفرد

الفرد كما ينبي عنه كلامه من قبل شف قوله فان قيل
السوال نشا من قول المتكلمين الاعيان لا تخلو عن الحركة
والسكون فتكون منحصرة فيهما فيقال ينتقض هذا الحصر
بان الحدوث اي اول حدوث الجسم او الجوهر وكتب ايضا
قوله فان قيل الخ منع المقدمة القائلة بان الاعيان
لا تخلو عن الحركة والسكون اي لا يكون اي الجسم او الجوهر
قوله في ان الحدوث اي اول زمانه اذ لا يتصف حينئذ
بانه مسبوق بكون اصلا بل هو مسبوق بالعدم ولو
قال الشارح فان كان مسبوقا بكون اخر في جزء اخر
فحركة والا فسكون لم يرد سوال ان الحدوث شف
لكنه حينئذ يقتضي قوله كما لا يكون الخ ولذا لا يكون
مجتمعا ولا مفترقا فالاكوان منفية عند كلها قوله
تسليم المدعي وهو حدوث الجسم والجوهر فان الخصم اقر
بان يكون ما ذكر اول حدوثه كان بعد ما قوله تعددت
اي الاجسام الباقية الموجودة لا في الاجسام الحادثة
فلا يرد ح السوال وهو قوله فان قيل قوله تعددت
فيه وفي نسخ من الشرح فيها وعليها وفي بعض النسخ فيه
وعليه بتذكير الضمير ويرد عليه عدم المطابقة لعائد الموصول
في التانيث انتهى شف قوله واما حدوثها هذا دليل
المقدمة المذكورة في السند وهي قوله وهما حادثان
قوله غير باقية فان العرض لا يبقى زمانين عند الاشعري

لكن هذا لما لم يكن قطعيا لم يجعله الشارح بل ضم اليه
قوله ولان ماهية الحركة الخ قوله يقتضي المسبوقية بالغير
لان الحركة كون اول في مكان ثان كما قدمنا انه التحقيق
فيكون مسبوقا بالحالة الاولى وهي الكون الاول في
المكان الاول اما ان اريد بالحركة الكونان كما في الشرح
فيرد عليه انه اما ان يراد به مسبوقية بعض الحركات ببعضها
او يراد مسبوقية بعض اجزاء الحركة ببعض وعلى التقديرين
لا يلزم حدوث الكون مطلقا لثبوته مع السابق والمسبوق
معا وكذا الكون كل حركة على التفصيل انما يستلزم حدوث
كل فرد منه لا حدوث مطلقه شريف قوله يمتنع قدمه
اورد عليه نقضا العدم الازلي بان يقال عدم الحادث
قديم وهو يزول بحدوثه فقد جاز عدمه مع انه قديم
اجيب بان القديم اسم لموجود لا اول لوجوده وهو
الذي قام الدليل على منافاة قدمه للعدم فلا نقض
بالعدم الازلي ابن ابي شريف ولا يخفى عليك ضعف هذا
الايراد مع قول الشارح امتنع قدمه ولم يقل ازليته
فالسوال مبني على التدبيج وعدم الامعان قوله
المقدمة الثانية الكبرى وهي قوله وكل ما لا يخلو عن
الحوادث فهو حادث قوله ثبوت الحادث اي وهو العرض
الدائم قوله الاول نشا هذا البحث من قوله سابقا
والاعيان اجسام وجواهر قوله وانه يمتنع عطف على

انحصار

انحصار قوله المجردة عن المادة التي يسمونها الهيولى فمعناها
فمعناها ثبوت الحادث اي العقول والنفوس عندهم قائم
بذاته ليس متحيزا ولا حالا في متحيز قوله وهو الاعيان
الخ وهي الجسم وانما عبر بالمتحيزة حتى يشمل الجوهر الفرد
فانه متحيز ايضا كالجسم وليس بمتمكن فالتحيز اعم من التمكن
كما ان الحيز اعم من المكان لان المكان كما سياتي هو
٢ قوله الثاني نشا هذا البحث من قوله سابقا
اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة وبعضها بالدليل قوله
وجود المجردات ولذلك ادلة نفيها قوله ما لم يدرك في
نسخة ما لا يدرك وهي اولى قوله اضداده كالعجز والقدرة
والموت والحياة قوله والاضوا قضية كلامه ان الضوء
لا يشاهد وقد تقدم له في مبحث الحواس الخمس ان الاضوا
والالوان والاشكال والمقادير والحركات والحسن والقبح
اي الحسن والقبيح يدرك بالبصر فانظر الجمع ولعل مراده هنا
بقوله والاضوا اي الحاصلة في الشمس والقمر والكواكب فانها
غيب عنا لا نشاهدها وقت حدوثها فيها فليحرر ثم ذكر
لي بعض الاصحاب ان بعضهم اجاب عن الشارح بنحو هذا الجواب
ولكن لا يخفى ان المراد بالمشاهد ما يمكن ان يشاهد ويكون
متعلقا بالادراك الحسي فلو قال الشارح في التمثيل كالتجدد
للقدرة والارادة ونحو ذلك لكان اولى كما سلكه بعضهم
لكاتبه احمد غ قوله الاعراض اي جميعها فيكون حدوث

ببعض الاعراض وهو الحركة والسكون دليلا على حدوث الاعيان وحدوث البعض الاخر من الاعراض وهو ما عدا الحركة والسكون مدلولا لحدوث الاعيان وعلى هذا كان الاولى ان يبين اولا حدوث الاعيان بحدوث ما لا ينفك عنه من الحركة والسكون ثم يبين ان حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض لانه لا يقوم الا بالاعيان فيثبت بذلك حدوث الاعراض فيسقط البحث الثاني سؤالا وجوابا انتهى شريف **قوله** الثالث منشا هذا البحث قوله في اثبات كبرى القياس لو ثبت في الازل الخ **قوله** حالة مخصوصة اي زمن لا زمان قبله او وقت محدود فيكون الكون فيه كونا لا كون قبله فيلزم من وجود العين التي لا تخلو عن الحوادث منه وجود تلك الحوادث ايضا فتكون ازلية **قوله** وجود الحوادث فيلزم قدم الحوادث **قوله** عدم الازلية اي نفي ان يكون الشيء بحيث يكون له اول كتب ايضا بالذات او بالزمان **قوله** او عن استمرار راجع الكستلي فقد احسن في تقرير هذا المحل واما غيره فقد تساهل **قوله** في ازمنة بمعنى وجود الجسم او الجوهر في الازل انه لا ابتدا لوجوده ان فسرنا الازلي بعدم الاولية او انه مستمر الوجود في تلك الازمنة ان فسرنا الازلية بالاستمرار المذكور والازلية بهذا المعنى لم تثبت للحوادث

التي

التي عرضت للجسم من الحركات لانها مسبوقة بالعدم ولا دوام لوجودها فلا يلزم من ثبوت الجسم او الجوهر في الازل ثبوت الحادث فيه فجاز ان يكون الشيء قديما ازليا بهذا المعنى وهو لا يخلو عن الحوادث بان يكون في الماضي فيجوز ان تتعاقب الحركات على العين بحيث لا يقدر زمان الا وفيه شيء من حركات الحركة كما ذهب اليه الفلاسفة في حركات الافلاك وهو معنى ازليتها عندهم فلا يلزم من قدم الجسم ازليته بحادث فلا يصدق كلما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وجوابه باقامة البرهان على امتناع تعاقب الحوادث من غير بداية بنحو طريق التطبيق الاتي بيانه لا بما ذكره في الشرح من انه لا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات لانه معترض بما قيل ان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فيا خذ من تلك الحيثية حكمه لذلك يوجد في ضمن جميع الجزئيات التي لا بداية لها فيا خذ ايضا حكمها ولا استحالة في اتصاف المطلق بالمتقابلات بحسب الحيثيات وانه لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يوصف نعيم الجنة بعدم التناهي انتهى عزمي **قوله** ومعنى ازليته الخ جواب دخلي تقريره لو كان الازل عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود لم يصح اطلاقه على حركات الفلك اليومية وهي حادثة وحاصل الجواب ان الازلية هنا بمعنى اخر جار على طريق الفلاسفة سمع عبارة

لبعضهم ان القائل ان يقول لا نسلم ان ما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث لم لا يجوز ان يكون الشيء قديما وهو لا يخلو عن
الحوادث بان يكون كل حادث يحصل فيه مسبوقا بحادث
اخر لا الى اول كالفلك فانه قديم على مذهب الحكماء مع
تعاقب جزئيات الحركة عليه لا الى اول عندهم ولا يلزم
التسلسل المستحيل وجوده لان التسلسل انما يمتنع ان لو
كان هناك امور موجودة معا مترتبة في سلسلة الوجود
لكن تلك الحركات لما لم تكن مجتمعة في الوجود لم يمتنع لذلك
وفيه توضيح لما نحن فيه **قوله** لا وجود للمطلق اي وجودا
متاصلا والا فهو يوجد هنا **قوله** من الجزئيات هذا
ظاهر اذا كانت تلك الجزئيات متناهية **قوله** الرابع
تعارضه وكتب ايضا وارد على قوله في اثبات الصغرى
اما عدم الخلو الخ فحقه ان يقدمه على الثلاث للترتيب
الوجودي **قوله** المماس للسطح قد قيل ان السطح عرض
فهل يتم عليه وقد نقلنا ذلك عند قول المتن كالجواهر
قوله المتوهم اي ليس شيئا موجودا وانما هو امر يخطر بالبال
ويجوزه العقل لو لم يشغله شاغل لكان فارغا فهو عدم
محض ونفي صرف يمكن ان لا يشغله شاغل فلا يلزم عدم
التناهي في الاجسام انتهى شف **قوله** يشغله الجسم التقييد
بالجسم اتفاقي او اراد بالحيز المكان والا فالحيز هو
الفراغ يشغله شيء ممكن ممتدا كان او غير ممتد فالجوهر الفرد

متحيز

متحيز غير متمكن اذ يعتبر في التمكن الامتداد فالمكان اخص
من الحيز كما يعلم مما سياتي في كلام الشارح عند قوله ولا
يتمكن **قوله** ابعاده والبعد كما سياتي في كلام الشارح
عبارة عن امتداد قائم بالجسم عند بعض المتكلمين او قائم
بنفسه عند بعض اخرين وهذا عند القائلين بالخلاء وهم
المتكلمون كما سياتي **قوله** ترجح احد الخ اي وقوع احد
المتساويين من غير سبب وهو ممتنع بالاتفاق بخلاف
ترجيح احد المتساويين بلا مرجح اي ايقاع احدهما من غير
باعث فانه غير ممتنع عندنا بخلاف الحكماء والمعتزلة فانه
ممتنع كالاول عندهما وانه اختار الترجح على الترجيح
هذا هو المشهور المسطور في الكتب لكنه قدس سره صرح
في شرح المواقف في بحث الامكان وفي حواشي شرح
هداية الحكمة ان الترجيح يودي الى الترجح بلا مرجح
بقي شيء وهو انه لو قال ترجح احد طرفي المحدث من غير
مرجح بدل الممكن لكان اوفق للمذهب وانسب للمقام
والسوق انتهى شريف وكتب ايضا ترجح مصدر ترجح **قوله**
والمحدث للعالم هو الله سبحانه قال في المواقف وشرحها
فيعلم مما ذكرنا انا سواء قلنا العالم حادث بالحدوث الزماني
كما هو راينا او الحدوث الذاتي كما هو راي الحكيم فتقدم
الباري سبحانه عليه لكونه موجدا اياه ليس تقدما زمانيا
والا يلزم كونه تعالى واقعا في الزمان بل هو تقدم ذاتي

عندهم وقسم سادس عندنا التقدم بعض اجزاء الزمان على بعض
انتهى المقصود نقله منه وكتب ايضا فائدة قال في شرح
المقاصد المنهج الثالث القدم والحدوث والمتصف بهما
حقيقة هو الموجود واما المعدوم فباعتباره قد يوصف بهما
العدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم
وللمسبوق حادث **قوله** الذي يكون وجوده صفة كاشفة
قوله جائز الوجود اي جوازا مباينا للواجب كما لا يخفى
فلا يرد ان صفة الواجب وكذا مجموع ذاته وصفتها مما
يجوز وجوده وليسا من جملة العالم **قوله** من ذاته يعني
ان ذاته تعالى علة تامة مستقلة في وجوده وفيه اشارة
الى زيادة وجوده على ذاته كما هو مذهب جمهور المتكلمين
قوله علما اي علامة **قوله** وقريب الخ جهة القرب ان
المقصود واحد وان اختلفت العبارة والاعتبار
اذ الاول استدلال بطريقة الحدوث والثاني استدلال
بطريقة الامكان **قوله** وجود الصانع اشتهر بين المتكلمين
اطلاق الصانع على الله تعالى واعترض بان اسماء الله
توقيفية واجاب السبكي بانه قرئ شاذا صنعة الله
فمن اكتفى في الاطلاق بورود النقل اكتفى بذلك واجاب
غيره بانه ماخوذ من صنع الله قلت وقد ظفرت بحديث
صحيح ورد فيه اطلاقه عليه وهو ما اخرجه الحاكم والبيهقي
وغيرهما من حديث حذيفة مرفوعا ان الله صانع كل صانع

وصنعة

وصنعته انتهى كلام السيوطي في شرح جمع الجوامع له ونقل
ايضا عن بعضهم منع اطلاق الحقيقة والماهية عليه تعالى
واما الذات فقد ورد استعمالها في الله تعالى في الحديث
وان توقف في ذلك السبكي **قوله** من المعلول الاخير
الاخير ليس بقيد بل بعرض من معلول ما كما في المواقف وغيره
سواء كان المعلول الاخير اي المحض الذي ليس علة لشيء او
غيره بطريق التصاعد الى غير النهاية جملة وبما قبله بمتناه
واحد كان او اكثر الى غير النهاية اخرى هذا اذا كان
التسلسل في جانب العلل واذا كان في جانب المعلولات
فرضنا من علة معينة بطريق التنازل الى غير النهاية جملة
ومما بعدها بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى فيحصل على
التقديرين جملتان احدهما زائدة على الاخرى بمتناه
ثم نطبق الجملتين الى اخر ما ذكره في الشرح غرضي **قوله**
مثلا يمكن ان يكون راجعا لقوله بواحد ولقوله الاخير
فيما سبق فتامل لكاتبه احمد **قوله** كان الناقص وهو الجملة
الثانية **قوله** كالزائد كالجملة الاولى **قوله** يجب الوجود اي
في الجملة ولو على التعاقب كحركة الفلك **قوله** وهي نسبة
الى الوهم وهو الخاطر القلبي ففي القاموس تفسير الوهم
بانه خطرات القلب شمس **قوله** بانقطاع الوهم لغفلة
او نومة **قوله** فلا يرد الخ حتى يقال الوضع ما ذكرتم من الدليل
لزم ان يكون الاعداد متناهية وتناهي الاعداد باطل

مخصصا لنقض اصل الدليل ومحصل الجواب تخصيص الحكم بما دخل
تحت الوجود قوله بمراتب العدد بانها لا وجود لها في نفس
الامر بل هي اعتبارات عقلية فلا تدخل في الوجود ومعنى لاتناهيها
انها لا تنتهي الى حد لا يعقل فوقه اخر ومن هنا قيل التسلسل
في الامور الاعتبارية غير محال فهذا هو معنى لاتناهي
المعلومات والمقدورات اي انها لا تقف عند حد لا يتعقل
تعلق القدرة والعلم بما وراءه واللاتناهي في دعوانا
واستدلالنا معناه ان ما لا نهاية له مستحيل دخوله في
الوجود ويا بعد ما بين المعنيين قوله فان الاولى الخ
هذا منع للمقدمة القائلة بان احدى الجملتين اذا
كانت انقص من الاخرى لزم انقطاعها قوله يعني ان
صانع الخ اشار به الى دفع توهم استدراك لفظ الواحد بناء
على ان لفظ الجلالة لكونه علما للجزئي الحقيقي يغني عنه
ووجه الدفع ان المراد التوحد لصنع العالم ووجوب الوجود
لا وحدة الذات المفادة من الجلالة ومثل ذلك يقال
في قوله تعالى قل هو الله احد قوله ولا يمكن اي بالامكان
العام لا ذهنا ولا خارجا لكن اللازم من برهان التمانع
امتناع التعدد في الخارج فقط فتامل وكتب ايضا قوله
ولا يمكن ان يصدق الخ قال صاحب الصحائف البرهان على
هذا المطلوب عسر ولم ير في كتب القوم ما يفيده وقد
سنح لي برهان حسن وذكره فليراجع قوله في ذلك اي في

اثبات

اثبات ذلك المدعى وهو شيئان ان صانع العالم واحد
وان تعدده ممتنع قوله المشار اليه افاد ان الاية ليس
معناها هو برهان التمانع لما سياتي انها حجة اقناعية
لكنها تشير الى حجة قطعية لمشاركتها لها في النظم والاسلوب
قوله لو امكن الخ اشار به الى قياس اقتراني مركب من شرطية
متصلة مذكورة وحملية محذوفة للعلم بها وتقديرها
وامكان التمانع محال فينتج امكان التعدد محال والملازمة
ظاهرة وقد اثبتها بقوله لان كلا منهما الخ وبقوله وكذا
تعلق الخ واللازم باطل وهو امكان التمانع منهما اي محال
واستدل له على محاليته بانه يلزمه محال وهو اجتماع
الضدين او العجز كما يعلم من قول الشارح المستلزم الخ
فتامله حق التامل قوله العالم بصفة الالوهية
من كل وجه قوله حركة زيد الشخصية قوله بكونه الشخصي
يدل بذكر الحركة الشخصية قوله كلا منهما اي من الحركة والسكون
وكذا ضمير بكل منهما كما اشار اليه قوله امر ممكن والممكن
لا يلزم من فرض وقوعه محال قوله وكذا تعلق معطوف
على اسم ان وكذا قبله معطوف على خبرها وهو امر ممكن
فيكون من عطف معمولين على معمولي عامل واحد ويكون
ويجوز ان يكون من عطف الجمل فيكون تعلق مرفوع على
الابتدا وكذا خبر مقدم كما تبين قوله اذ لا تضاد بين
الارادتين التضاد هنا بمعنى التدافع اي لا تدافع بين

تعلقي الارادتين بل بين المرادين لا المصطلح لان المانع من
الاجتماع في محل لا يحصر فيه فلان الضدين يجوز ان يحصلا
في محلين فلا حاجة الى نفيه هنا لامكان ان تتعلق الارادتان
على تقدير تضادهما انتهى غزي قوله الا مرات الحركة والسكون
قوله او لا فيلزم عجز احدهما اعلم ان قوله او لا اصادق بما
اذا لم يحصل مراد واحد منهما وبما اذا حصل مراد احدهما وعلى
التقديرين يلزم عجز احدهما ومن ثم اقتصر الشارح عليه
طلبا للايجاز ويؤيد الاول وهو ما اذا لم يحصل مراد واحد
منهما بعجز الاخر وارتفاع الضدين المتساويين للنقيضين
كما لا يخفى وكاجتماعهما ايضا لان المانع من وقوع مراد
كل منهما هو حصول مراد الاخر لا ما ذكرته عكسه انتهى غزي
وفيه ايضا وفي غيره فان قلت المعتزلة يقولون بان
طاعة الفاسق مرادة ولا تحصل فيلزم العجز من الباري
سبحانه وتعالى لان العجز عدم حصول المراد والجواب
ان المراد بالعجز عندهم هو التخلف عن المشيئة القطعية
القسرية وهم لا يقولون بالتخلف عنها بل عن المشيئة
التفويضية مثلا ان تقول لعبدك اريد منك كذا ولا اجبرك
عليه وهذه يجوز التخلف فيها عندهم انتهى بنوع تصرف
قوله وهو اي عجز احدهما من امارة اي دليل الحدوث
وليس المراد هنا بها ما يفيد الظن بل القطع اذ العجز يلزمه
الاحتياج الى الاعانة وهو نقص يستحيل على الاله قطعا

قوله فالتعدد

قوله فالتعدد اي امكانه على ما يقتضيه السياق قوله
المستلزم للمحال يتعلق بالمضاف او المضاف اليه والمحال
اللازم على الاول امكان اجتماع الضدين او امكان عجز
احدهما وعلى الثاني اجتماع الضدين او عجز احدهما انتهى
وكتب ايضا قوله المستلزم للمحال يصح ان يكون قوله
المستلزم نعتا للتمانع ويصح ان يكون نعتا للامكان وعلى
كل منهما فهو اشارة الى بطلان اللازم ويكون القياس
الاقتراني مركبا من شرطية متصلة وحملية فيقال لو امكن
التعدد لامكن التمانع وامكان التمانع محال فامكان
التعدد محال اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم
وهو امكان التمانع اي استحالته فتقرير على الاول وهو
كون المستلزم نعتا للتمانع بان التمانع يستلزم المحال
وذلك لانه يستلزم اجتماع الضدين المساويين للنقيضين
او ارتفاعهما او عجز الاله وكل منهما محال فالتمانع ملزوم
للمحال وملزوم المحال محال فالتمانع محال وتقرير على
الثاني وهو كون المستلزم نعتا لامكانه فان امكان التمانع
يستلزم امكان المحال الذي هو اجتماع الضدين المذكورين
او ارتفاعهما او العجز المنافي للالوهية وكل منهما محال
كما مر وملزوم المحال محال وامكان التمانع محال وقد
يقرر بانه يستلزم انقلاب المحال لذاته ممكنا بان يقال
وامكان التمانع يستلزم امكان لازمه الذي هو اجتماع

الضدين المتساويين للنقيضين او ارتفاعهما او عجز الاله
وذلك محال لذاته فيلزم انقلاب المحال لذاته ممكنا وهو
محال انتهى من الكمال مع بعض ايضاح وتعقبه بعضهم
قوله يجوز ان يتفقا فلا يكون تمانع الخ حاصله منع الملازمة
بين التمانع وامكان التعدد وسنده لم لا يجوز ان يتفقا
فلا يكون تمانع ودفعه قد علم بان الماخوذ لازما هو
امكان التمانع لا هو قوله وان يكون الخ عطف على قوله
ان يتفقا عطف تفسير على ما قبله وكتب ايضا دفع هذا
الشارح بقوله لان كلا منهما امر ممكن في نفسه كذا في
بعض الحواشي وكتب ايضا قوله وان تكون الممانعة الخ
حاصله منع الملازمة بين الامكانين وسنده لم لا يجوز
ان يكون التمانع بينهما محالا لا ممكنا فضلا عن لزوم امكانه
ووجه اندفاعه من تقرير الشارح ان كونه محالا لا ينافي
فرض امكانه لازما لمحال هو التعدد اذ لا بدع في فرض
امكان المحال لازما لمحال اخر ليستدل باستحالته
على استحالة ملزومه بناء على جواز استلزام المحال للمحال
قوله وان يمتنع عطف على قوله ان يتفقا وحاصل دفع
هذا القيل انك قد عرفت من تقرير الشارح السابق ان
ارادة كل واحد منهما امر ممكن في نفسه وليس بين الارادتين
تضاد ولا اجتماع الضدين في محل واحد بخلاف ارادة
الواحد حركة زيد وسكونه معا فان اجتماعهما امر ممتنع في

نفسه

نفسه والارادة لا تتعلق بالممتنع لذاته فتامل كذا في بعض
الحواشي ثم رايت في بعض اخر عند قول الشارح فيما سبق
اذ لا تضاد بين الارادتين ما نصه اي لا تدافع بين
تعلقيهما اذ ليس بينهما امتناع الاجتماع لجواز ارادة الشخص
الواحد للضدين على السوية او مع ترجيح ما لاحدهما وتعرض
لنفي تضادهما توضيحا لامكانهما في انفسهما انتهى كلامه
والظاهر عدم التخالف بين الكلامين فافهم قوله
اقناعية اي تجعل الشخص الخاصم القاصر عن درجة اليقين
قانعا بها والاقناعية هي المركبة من ظنيات فقط او منها
ومن القطعيات وكتب ايضا قوله حجة اقناعية استشكل
بان كون الملازمة عادية لا يستلزم كون الحجة اقناعية
لان العلوم العادية قوله والملازمة الخ بيان لوجه كون
الحجة اقناعية فهو بمنزلة عطف التفسير قوله بالخطابيات
نسبة للخطابة وهي عند اهل المنطق الادلة التي لا تفيد
اليقين ويقابلها عندهم البرهان وهو الدليل المؤلف
من مقدمات يقينية ويحصل به اليقين قوله فان
العادة المستمرة التي لم يعهد اختلالها قوله والا اي
وان لم تكن الحجة اقناعية والملازمة عادية بل كانت الحجة
قطعية والملازمة عقلية قوله لا يستلزمه اي الفساد
كما اشار اليه وكتب بل المستلزم له تحقق التخالف والتمانع
قوله لجواز الاتفاق قيل جواز الاتفاق اي في التوالي محال

لانه يستلزم احد امور كل منها محال قوله فلا دليل يعني
لا نسلم حينئذ بطلان التالي وظاهر كلامه يدل على التسليم
الملازمة على هذا التقرير وفيه تردد في الظاهر هو التسليم
تامل قوله ممكنا لامحالة لان رفع الشي بعد ثبوته دليل
على الامكان قوله عدم تكونهما اي وجودهما قوله فلم يكن
احدهما ان اريد به لم يكن واحد منهما صانعا فالملازمة
ممنوعة وان اراد به انه لم يكن الصانع الا احدهما فلا
يترتب عليه عدم وجود المصنوع كسيلي وكتب ايضا والاولى
في الافصاح عن المراد ان يقال فلم يكن واحد منهما صانعا
فلم يوجد مصنوع اي لامكان التمانع في الافعال قوله
الا عدم الخ فعدم تعدد الصانع لازم وامكان التمانع
ملزوم قوله وهو لا يستلزم الخ فامكان التمانع لا يستلزم
انتفا المصنوع لا بواسطة استلزام ما يستلزمه ولا دون
واسطة وفيه بحث من وجهين احدهما ان المدعى في السؤال
ليس هو ان امكان التمانع بمجرده يستلزم انتفا المصنوع
بل لان امكان التمانع على تقدير تعدد الصانع يستلزم
انتفا المصنوع وهذا صحيح لا يتجه منع الملازمة فيه الثاني
ان الشارح قوله على انه الخ الجواب المتقدم
مبني على الظاهر المتبادر من ارادة عدم التكوين بالفعل
ومعنى هذا الجواب انه يمكن ان لا يبنى على ذلك بل يفصل
ويمنع الملازمة على تقدير بالفعل وانتفا اللازم على تقدير

بالامكان فتامل قوله ان اريد عدم الخ لان امكان التمانع
لا يستلزم وقوعه لجواز ان يتفقا على امر بل اللازم لامكان
التمانع امكان عدم التكوين ولا دليل يدل على استحالته
قوله ومنع انتفا الخ ناظر الى تسليم الملازمة على هذا
التقدير كما ان انتفا اللازم مسلم على التقرير الاول
وفيه تردد في الظاهر التسليم قوله فان قيل الخ يتفرع
على اصل الاستدلال بالاية على امتناع التعدد اذ هي
بهذا المعنى المذكور لا دلالة عليه بوجه كما بين في الحواشي
فليراجع قوله مقتضى مبتدا وان انتفا الخ خبر قوله
كلمة لو من اضافة الاعم الى الاخص وقد يقال انه مثله
بيانية غير قوله في الماضي يتعلق بانتفا وليس حالا من
الثاني كما قد يتوهم قوله بسبب انتفا الاول الظاهر
ان الاضافة بيانية وكتب ايضا لا فرق فيه بين ان
يكون مثبتا او منفيا نحو لو لم يجي لم اكرمه وكذا الكلام
في الاول كما هو ظاهر قوله فلا تفيد الا الدلالة الخ
انظر هل قيل انها تفيد الدلالة على انتفا الفساد بسبب
انتفا التعدد من غير دلالة على تعيين زمان كما قيل
بعدم تعيين الزمان في الاستعمال الثاني قوله على ان
تعلق الدلالة كما اشار اليه قوله انتفا الفساد الذي
هو الثاني قوله انتفا التعدد الذي هو الاول قوله
بحسب الاصل ان قيل بم يتعلق الجار والمجرور هل بلفظ

نعم لاشارتها الى جملة او بما يقدر بعدها وهل المقدر بعدها
هو قوله لا تفيد الا الدلالة الخ او قوله يقتضي كلمة لو الخ
او هو حاصل مجموع الجملتين **قوله** قد تستعمل قليلا وكتب
ايضا لغة كما يشير اليه قوله بحسب اصل اللغة **قوله**
للاستدلال الظاهر ان اللام للتعليل **قوله** من غير
دلالة على تعيين زمان انظر هل المعنى ح على العموم والشمول
اولا فتكون مطلقة **قوله** القديم ورد اطلاقه
عليه تعالى في حديث اخرجه ابن ماجة ونقله السيوطي
في شرح جمع الجوامع وكذا الصانع يطلق عليه وروى
السيوطي فيه حديثا صحيحا في شرحه على جمع الجوامع وكتب
ايضا قال الفخر هذا يفيد في اصل اللغة طول المدة ولا
يفيد نفي الاولية يقال دار قديم وبناء قديم اذا طالت
مدته قال تعالى كالعرجون القديم وقال انك لفي
ضلالك القديم انتهى وقال الشيخ محي الدين رحمه الله تعالى
لا ينبغي ان يقال في الحق تعالى قديم وان كان هو بمعنى
اسمه تعالى الاول ومثله الازلي انتهى ثم رايت نقلا عن
الشيخ محي الدين ان رمضان من اسمائه تعالى نقله عنه
الشيخ الشعراوي في الكبريت الاحمر فليراجع وكتب ايضا
اعلم ان جميع ما يتوقف عليه وجود العالم لا بد ان يكون
موجودا في الازل اولم يكن والثاني محال فتعين الاول
وهو ان جميع ما يتوقف عليه وجود العالم لا بد وان يكون

موجودا في الازل واذا كان موجودا في الازل يلزم ان يكون
العالم موجودا فيه لامتناع تخلف المعلول عن العلة وانما
قلنا ان الثاني محال لان جميع ما يتوقف عليه لو لم يكن
في الازل لزم اما التسلسل واما قدم الحادث وكلاهما محال
بيان الملازمة ان جميع ما يتوقف عليه لو لم يكن في الازل
لكان نفسه حادثا وننقل الكلام في ذلك البعض ثم نقول
ان جميع ما يتوقف عليه ذلك البعض اما ان يكون موجودا
في الازل اولم يكن والاول يستلزم قدم الحادث والثاني
يستلزم التسلسل وجوابه بالنقض الاجمالي بان نقول
لا نسلم ان دليلكم بجميع مقدماته صحيح لتخلف الحكم عنه كما في
الحوادث اليومية فان دليلكم بجميع مقدماته في الحوادث
اليومية مع ان الحوادث اليومية ليست بموجودة في الازل
بالاتفاق انظر اق شهري فراجعه فانه نفيس **قوله**
هذا تصريح بما علم التزاما لك ان تقول هو لم يعلم التزاما
اذ مفهوم الجلالة الكريمة هو الذات العلية مع تعينها
واما قوله فيما سبق الواجب الوجود الخ فليس من جملة
مسماه وانما هو تعيين للمسمى خارج عنه نعم زعم بعضهم انه
اسم لمفهوم الواجب لذاته او المستحق للعبودية وكل منهما
كلي انحصر في فرد فلا يكون علما لان مفهوم العلم جزئي قاله
الشارح في شرح التلخيص عقب ذلك وفيه نظر لانا لا نسلم
انه اسم لهذا المفهوم الكلي كيف وقد اجمعوا على ان قولنا

لا اله الا الله كلمة التوحيد ولو كان اسما للمفهوم كلي لما افاد
التوحيد لان الكلي من حيث هو كلي يحتمل الكثرة انتهى كلامه
وعلى هذا الزعم يتحد العلم على طريق لا الزام الا انه لا يرتضيه
فليتامل كاتبه احمد الغنيمي قوله اذ الواجب المفهوم من لفظ
الجلالة قوله اي لا ابتدا اي موجود لا ابتدا لوجوده
فاندفع ما يقال ان ما لا ابتدا لوجوده يشمل الازلي
فافهم ع قوله اذ لو كان الواجب قوله حادثا اي بالمعنى
الذي يقوله الفلاسفة فانه لا ينافي القديم ع قوله
مسبوقا تفسير للحادث لكنه بالزمان وسياتي الحدوث
الذاتي قوله بتغاير المفهومين فان مفهوم الواجب من
يكون وجوده في ذاته ومفهوم القديم ما لا ابتدا لوجوده
قوله وانما الكلام اي البحث في التساوي فادعاه
بعضهم كالامام حميد الدين الضرير من ايمة بخاري واتباعه
وقوله ولا استحالة الخ جواب شبهة معروفة للمعتزلة
في نفيهم الصفات يورد على من قال ان القديم اعم من
الواجب فيقال حينئذ يلزم تعدد القدما وهو محال وجوابه
منع الاستحالة كما ذكر على ان بعضهم قال لا تعدد للقدما
عندهم ايضا اذ القدما عبارة عن اشيا متغايرة لا اول
لها ولا تغاير عندهم فيما بين الصفات ولا بينها وبين
الذات قوله ليس بمستقيم قد نوقش فيه بان قدماء
اهل الاصول يطلقون الترادف على التساوي ومن هذا

قول صاحب التبصرة الايمان والاسلام من قبيل الاسما المترادفة
فكل مومن مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما مفهوم على حده
انتهى شريف وغيره قال ابن جماعة واكثر الناس ان بين
الترادف والتساوي عموم وخصوص مطلق وان المترادفين
اخص مطلقا والمتساويان اعم مطلقا ولنا فيه بحث الى
اخر ما ذكر قوله فان بعضهم اي بعض المتكلمين وكتب ايضا
يريد به الاشاعرة قوله اعم يعني فلا يكون بينهما
التساوي فضلا عن دعوى الترادف قوله وصفاته
يعني انها واجبة الوجود لذاته بدليل ما سياتي فافهم
قوله واستدلوا اي حميد الدين ومن تبعه قوله
لكان جائز العدم في نفسه حل لك ان تقول هذا اللازم
انما هو لازم لعدم كونها واجبة لغيرها لا لعدم كونها واجبة
لذاتها كما ادعاه فجاز ان هذا اللازم ينتفي ولا يثبت كونها
واجبة لذاتها بل لغيرها وحاصله قياس مركب من شرطية
متصلة استدل فيها بنفي اللازم على نفي الملزوم وقد علمت
انه غير تام هذا ما ظهر لكاتبه في الدرس ع وكتب ايضا
فلم يكن وجوده من ذاته قوله فيحتاج اي ذلك القديم
قوله الى مخصص اي مرجح لجانب وجوده على عدمه وكتب
ايضا ضرورة ان الموجود اما ان يكون وجوده من ذاته وهو
الواجب او لا يكون من ذاته فيكون من غيره وهو معنى
احتياجه الى مخصص وما احتاج في وجوده الى غيره يكون

محدثا انتهى ابن غرس قوله فيكون محدثا لما كان هذا موضع نظر
تقريره ان المحتاج في وجوده الى مخصص لا يلزم ان يكون محدثا
بمعنى وكتب ايضا لا بمعنى انه مسبوق بالعدم وكتب ايضا
والمفروض انه قديم هذا خلف قوله اذ لا معنى الخ اقول تفسير
المحدث بما ذكر ان لم يكن عين ما ذهب اليه الفلاسفة من تفسير
الحدوث الذاتي بالاحتياج الى ذات الواجب فهو قريب منه
فتامله لكاتبه احمد غ قوله شيء اخر اي له قوله ثم اعترضوا
على انفسهم فهو مبني للفاعل ولا يتعين ذلك فيجوز البناء
للمفعول قوله لكانت باقية وانت خبير بان لزوم اتصاف
الصفات بالبقاء مرتب على اتصافها بالقدم دون خصوص
الوجوب فيرد الاعتراض على المذهبين انتهى غزي قوله
وهذا الكلام قيل الاشارة ترجع الى قوله وانما الكلام في
التساوي بحسب الصدق الى قوله بقاءه نفس تلك الصفة
وكتب ايضا الكلام السابق من بعض المتاخرين وقال بعضهم
قوله وهذا الكلام اي الكلام في الصفات في غاية الصعوبة
لانه يلزم عليه احد الامرين الممتنعين وهو اما الوجوب
بالذات او الامكان وكل منهما مشكل قوله فان القول
اي قول حميد الدين ومن تبعه وكتب ايضا رد لقوله وفي
كلام بعض المتاخرين تصريح الخ كذا قيل قوله مناف
للتوحيد قد تقدم ان المنافي للتوحيد هو تعدد ذوات
لا ذات وصفات قال بعضهم هذا الجواب اذا اعتبرته وجدته

مقابلة

مقابلة دعوى بدعوى ثم قال على انه يجوز ان يكون مراد
حميد الدين من انها واجبة الوجود انها واجبة لذات
الواجب تعالى ومستندة اليه تعالى بطريق الايجاب
لا بطريق الاختيار حتى يلزم حدوثها واما ما ثبت من ان
الواجب مختار فبالنسبة الى غير الصفات وفيه نظر
فانه خلاف ظاهر العبارة وخلاف ما يقتضيه الاستدلال
السابق فلا بد من التامل التام وكتب ايضا قوله مناف للتوحيد
قال الشارح وهو ايضا متناقض في نفسه فان القول
بانها صفات يقتضي انه لا بد لها من الذات التي تقوم
بها والقول بوجوبها يقتضي انها مستغنية في تحقق وجودها
عن غيرها وبالجملة فالمبحث عظيم الخطر قوله والقول بامكانه
الصفات الخ رد لقوله وفي كلام بعض المتاخرين تصريح الخ
ففي كلامه لف ونشر ولكن النشر على ترتيب هو غير ترتيب
اللف انتهى كلام بعضهم وهو لا يخلو عن نظر فان الشارح
ذكره جدلا لا عقيدة مع اعترافه بان الصفات قديمة كما يصرح
به كلامه اولا واخرا فتامل لكاتبه غ قوله بامكان الصفات
اي مع القول بقدمها قوله كل ممكن اي سواه تعالى وصفاته
ليست مما سواه وغيره عقلا وفيه تامل قوله فان زعموا
اي القائلون بان كل ممكن حادث على الاطلاق وكتب ايضا
قوله فان زعموا انها قديمة بالزمان الخ عبارة الشارح
في شرح المقاصد نصها ولا قديم بالذات سوى الله تعالى

لما سياتي من ادلة توحيد الواجب وما وقع في عبارة بعضهم
من ان صفات الله سبحانه واجبة او قديمة بالذات
فمعناه بذات الواجب بمعنى انها لا تفتقر الى غير الذات
واما القديم بالزمان فجعله الفلاسفة شاملا لكثير من
الممكنات كالمجردات والافلاك وغير ذلك على ما سياتي
والمتكلمون منا لصفات الله تعالى فقط حيث اثبتوا ان
ما سوى ذات الله وصفاته حادث بالزمان واما المعتزلة
فقد بالغوا في التوحيد فنفوا القدم الزماني عما سوى
ذات الله ولم يقولوا بالصفات القديمة الزائدة الى اخر
ما ذكر وح فنقول نظرا الى نقل عن الاشاعرة هنا ثبوت
القدم الزماني لصفاته تعالى والى قوله في هذا الكتاب
فان زعموا انها قديمة بالزمان الخ فان بينهما مخالفة
ظاهرة واقول يمكن التوفيق بينهما بالعناية وبيان
الذي فيه رفض لكثير من القواعد انما هو اثبات القدم
الزماني مع عدم منافاته للحدوث الذاتي اذ المتكلمون
لا يقولون بالحدوث الذاتي اصلا وانما يقولون بالحدوث
الزماني فقط وهذا الانقسام المذكور لا يوافقون عليه
تامل وكتب ايضا اعلم ان القدم الذاتي لا يوصف به
غير ذاته تعالى واما القدم الزماني فيوصف به الذات
ايضا عند الحكماء دون الاشاعرة نعم قد وصفت الاشاعرة
الصفات القائمة به تعالى بالقدم الزماني كما صرح بذلك

في شرح المقاصد والتجريد وغيرهما وقد نقلنا عبارة
المقاصد على هامش هذه النسخة وحواشيه قبيل قوله
ليس بعرض وبينا انها فيها نوع مخالفة لما ذكره الشارح
في ذلك المبحث واجبنا عنه بفضل الله سبحانه فليراجع
المبحث من المقاصد وشرح التجريد وحواشيه فان فيها
اضطرابا واختلافا كما يعلم بالوقوف عليها لكاتبه احمد
الغنيمي وكتب على قوله فيوصف به الذات ايضا اي كالافلاك
ونحوها وليس المراد ذات الله عز وجل والاشاعرة لا يقولون
بقدم تلك الذوات كالافلاك بل هي حادثة عندنا
بالزمان مسبوقة بالعدم تامل وحرره ايضا
قوله الحي قال الشيخ محي الدين في كتاب القصد لا ينبغي ان
يقال الحق تعالى ذو حياة وانما يقال تعالى حي كما ورد
وذلك لقوله تعالى خلق الموت والحياة وما خلقه تعالى
لا يوصف به ولذلك لا يقال اخترع العالم الا بوجه ما
وذلك لان العالم كله كان ثابتا في علمه تعالى قبل
بروزه الى عالم الشهادة وما كان ثابتا لذلك لا يقال
انه اخترعه وانما يقال ابرزه على وفق ما سبق به
العلم فقال ولذلك لا يقال تجوز للحق تعالى ان يفعل
كذا وتجوز ان لا يفعل لان اطلاق الجواز على الله تعالى
لم يرد لنا في كتاب ولا سنة ولا دل عليه عقل مع ان الجواز
يفتقر الى مرجح لوقوع احد الجائزين وما ثم فاعل الا الله تعالى

وقد افتقر اهل هذه المذاهب الى اثبات ارادة حتى يكون الحق
سبحانه وتعالى يرجح بها غير ارادته القديمة ولا يخفى ما في
هذه المذاهب من الغلط لانه يصير الحق تعالى محكوما
عليه بما هو زائد على ذاته وهو عين ذات اخرى انتهى وقال
الشيخ محيي الدين في الباب العشرين واربعمائة والذي
نقول به ان اطلاق الجواز على الحق تعالى جائز للعارف الذي
علمه تعالى ضرب الامثال لله تعالى وذلك لان العين
المخلوقة من حيث كونها ممكنة تقبل الوجود وتقبل العدم
فجائز ان الله تعالى يخلقها وجائز ان لا يخلقها بلا موجد
ثم اذا وجدت فالمرجح هو الله واذا لم توجد فالمرجح
هو الله ايضا ولا حاجة الى تكلف ارادة زائدة وبذلك
يستقيم كلام اهل هذه المذاهب وان كان الادب
مع الله تعالى اكمل واتم بل اوجب انتهى قلت والذي ذهب
اليه القلانسي وعبد الله بن سعيد انه لا يجوز اطلاق
الجواز على الله عز وجل كان يقال يجوز ان يكون الله واتفق
اصحاب القلانسي وعبد الله بن سعيد على قولهم انه تعالى
يجوز ان يرى نفسه وبه قال جماعة من منكري الرؤية
والله اعلم انتهى من الجواهر للشيخ الشعراوي نفعنا الله به
وبعلمه امين **قوله** الثاني هذا اللفظ لم يرد اطلاقه الثاني
في اسماء الله سبحانه لكن ورد الفعل منه في مواضع كثيرة
كقوله ولو شاء الله لجمعهم على الهدى ولو شاء ربك ما فعلوه

وقد اكتفى به بعضهم كالبيضاوي وبعض المحققين في شرح
الاسماء الحسنى وكتب ايضا وسياتي ان الثاني والمريد
بمعنى واحد **قوله** لان بديهة اي اولا التوجه من غير
توقف على نظر وترتيب وكتب ايضا اورد ان ما ذكر من
الجزم ببديهة العقل ظاهر بالنسبة الى الحياة والعلم
والقدرة والارادة دون السمع والبصر لان العلم بالمسموع
والمبصر كاف في ايجاد النظام المحكم والجيب برجوعهما
الى صفة العلم لكونهما نوعين منه وانما يتجه الايراد ان لو
كان مفهومهما مغايرا لمفهوم صفة العلم اما اذا كانا
داخلين فيه فلا **قوله** حادثا اي بعد تصور الطرفين فاندفع
الاعتراض بمعنى ان تصور الواجب بعنوان انه محدث
لجميع ما سواه يجعل الحكم بثبوت هذه الصفات بديهيا
لا يتوقف الا مجرد تصور الطرفين **قوله** النمط محركا الطريقة
وكتب ايضا اعتبار النمط الخ له دخل في بداهة الحكم والا
فيمكن ان يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار
وكل قادر عالم حي انتهى خيالي **قوله** البديع اي الغاية في كل
شيء **قوله** والنظام مصدر نظم اللؤلؤ اذا جمعه في سلك
قوله المحكم اي المتقن **قوله** على ان الخ دليل ثان **قوله**
يجب تنزيهه الخ فيه انه لا يلزم من الخلو عنها الاتصاف بالضد
اذ الخلو عن احد الضدين لا يوجب الاتصاف بالاخر وقد
يستدل بما هو اسهل من ذلك وهو ان المتصف بها اكمل ممن

لا يتصف بها فلو خلا الذات عنها يجب ان يكون الانسان
اكمل منه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولا يخفى ان هذا ايضا
غير قطعي لكنه اقناعي فتامل **قوله** وايضا فقد اخذ دليل ثالث
قوله الشرع عليها كالسمع والبصر بخلاف العلم والارادة
والقدرة **قوله** كالتوحيد فان ثبوت الشرع لا يتوقف
عليه لانه انما يتلقى من النبي **قوله** وكلامه بان ثبوت
الشرع لنا اي علمنا بثبوته موقوف على علمنا بوجود الباري تعالى
وانه متكلم بالامر والنهي والخبر فاستدلالنا بالشرع على
ثبوت ذلك دور انتهى ابن ابي شريف **قوله** ونحو ذلك
كثبوت قدرته وارادته وحياته شريف **قوله** ليس بعرض
من صفات الجلال قال الفخر الرازي اما صفات الجلال
فهي قولنا ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض الى اخر ما ذكر وكتب
ايضا وانما قدم من الصفات السلبية نفي العرضية عنه
لان المنافاة بين العرضية والالوهية ابين واوضح ولهذا
لم يذهب احد الى الوهية العرض **قوله** بل يفتقر في وجوده
وكتب ايضا يوخذ منه ان كل ما افتقر الى محل يقومه يكون
حادثا وان لم يكن الافتقار اليه على جهة المفعولية
فتامل هل ذلك يجري في الصفات فيكون القول بامكانها
في غاية الاشكال فليحرر **قوله** فيكون ممكنا ولا شي من
الممكن بواجب **قوله** ولانه اي العرض وكتب ايضا قوله ولانه
يمتنع بقاوه يعني في زمانين فاكثر عند المتكلمين مطلقا

وباتفاق

وباتفاق العقلا يمتنع بعض انواعه كالاعراض السيالة
ويجوز عليه العدم مطلقا بالاتفاق والواجب تعالى
يمتنع عليه ذلك فيمتنع ان يكون عرضا شرح م وكتب ايضا
ولا شي مما يمتنع بقاوه بواجب فلا شي من العرض بواجب
قوله قائما به اي بالعرض **قوله** وهو اي ذلك القيام
محال وكتب ايضا عند غير الفلاسفة وجمهور المعتزلة
سوى الحركات والازمنة والاصوات وكتب ايضا هذا
هو اللازم **قوله** معناه اي قيام العرض بالشي كما اشار
اليه **قوله** بحيزه اي العرض **قوله** لتحيزه اي ذلك الشي
قوله ان يتحيز غيره وهو البقا الذي فرض **قوله** وهذا
اي الدليل على امتناع بقاء العرض **قوله** معنى زائد اي في
الخارج والا فهو معنى زائد على الشي في الذهن **قوله** وان
القيام معناه التبعي واما لو قلنا ان معنى القيام
هو الاختصاص بذلك الشي بحيث يصير الاول نعتا والثاني
منعوتا فلا يتم الدليل المذكور على امتناع بقاء الاعراض
بهذا المعنى **قوله** والحق الخ منع لقوله ان بقاء الشي معنى
زائد على وجوده وحاصله ان البقاء امر اعتباري لا امر
موجود في نفسه ليكون عرضا **قوله** استمرار الوجود الظاهر
والله اعلم انه من اضافة الصفة الى الموصوف وان المعنى
الوجود المستمر بدليل قول الشارح وحقيقته الوجود الى اخره
وان معنى الاستمرار بالنسبة الى الزمان المستقبل لا فرق

فيه بين ان يكون ثانيا او ثالثا او اكثر والتقييد في كلام
الشارح بالثاني اما على وجه التمثيل بدليل ما صرح به في غير
هذا الكتاب وانه اقتصار على اقل ما يحقق صفة البقا
وقوله وعدم زواله يصح ان يقرا بالرفع عطف على استمرار
ويصح ان يقرا بالجر وعلى كل فهو من عطف اللازم لا عطف تفسير
لما علمت من ان حقيقته هي الوجود منسوبا الى الزمان
المستقبل هذا ما ظهر في الدرس ولا يخالف كلامهم ان شا
الله تعالى لكاتبه احمد غ **قوله** وحقيقته الخ قد فسر
الامام السنوسي رحمه الله ونفعنا به البقاء بانه يطلق
ويراد به مقارنة الوجود لزمانين فصاعدا وهو مستحيل
في حقه تعالى لما عرفت من استحالة تقييد وجوده تعالى
بالزمان وانما يتصف بالبقا بهذا المعنى الحوادث ويطلق
ويراد به سلب الاخرية للوجود اي يمتنع ان يلحق وجوده
العدم والبقا بهذا المعنى هو الثابت له جل وعز ويستحيل
ان يتصف به سواه والدليل على وجوبه الخ ما ذكر رحمه الله
ومنه يعلم ما في كلام الشارح من شبه الخلط فانا ان
اخذنا بظاهر قوله استمرار الوجود كان هو البقاء الخاص
بالله سبحانه وان نظرنا الى قوله وحقيقته الخ كان هو
الذي يطلق على غيره تعالى فلا بد من التحرير لكاتبه غ **قوله**
الوجود الخ فان وجود الشي وكونه في الاعيان ان قيس الى
اول زمانه يقال له الحدوث وان قيس الى ما بعده يقال

له

له البقا والاستمرار ويمثله بامتداده فيوصف بالطول
والقصر والقلة والكثرة فيختلف وصفه بحسب اختلاف
الاعتبار كستلي وكتب ايضا اي انه امر اضافي وهو الوجود من
حيث الخ **قوله** من حيث النسبة وحينئذ فلم يلزم قيام المعنى
بالمعنى لان وجوده نفسه ولو كان غيره فليس من قبيل
الاعراض **قوله** الى الزمان يعني فالوجود بالنسبة الى الزمان
الثاني عين البقا لا ابقا زائد عليه في الخارج فافهم
قوله ومعنى قولنا الخ دفع توهم التناقض في هذا القول
بنا على ما ذكره من ان البقاء ليس امرا زائدا على الوجود
وكتب ايضا جواب عن دخل من جهة من زعم ان البقا زائد
على الوجود وهو انه لو كان عبارة عن الوجود المستمر لما صح
نفيه عند اثبات الوجود اذ يصير المعنى وجد فلم يوجد
فاجاب بان معناه نفي نسبة الوجود لا نفي الوجود نفسه
انتهى شريف **قوله** فلم يستمر الخ فالمنفي انما هو نسبة الوجود
الى الزمان الثاني لا نفيه من حيث هو هو فلا يلزم التناقض
ومع ذلك لا يلزم زيادته في الخارج وايضاحه ان البقا
كالخاص لانه الوجود المقيد بالنسبة الى الزمان المستقبل
والوجود الاول كالعام فالثابت في قولنا وجد هو العام
اي حدث لان الوجود اولا هو الحدوث والمنفي
في قولنا فلم يبق هو الوجود الخاص ونفي الخاص لا ينافي ثبوت
العام هكذا ينبغي ان يفهم المقام خلافا لمن توقف فيه من

اكابر المحشين لكاتبه احمد الغنيمي وكتب ايضا ومحصله ان
الوجود لم يستمر الى الزمن الثاني فالوجود واحد لا تعدد
فيه لكنه ان نسب الى اول الزمان كان حدوثا او الى الزمان
الثاني كان بقاء فافهم ع قوله وان القيام اي وعلى ان
القيام الخ فهو عطف على قوله ان وكتب ايضا هذا منع لقوله
وان القيام معناه الخ لكنه ليس بتام اذ التفسير ليس
لمطلق القيام بل القيام العرض واوصافه تعالى ليست اعراضا
وقد حكموا ببقائها وعدم بقاء الاعراض قوله هو الاختصاص
الناعت بان يكون المختص نعتا والمختص به منعوتا وكتب
ايضا في وصف الاختصاص بالناعت مسامحة قوله
وان انتفا الخ عطف على قوله ان البقا الخ ومحصله ابطال
لقوله يمتنع بقا الاعراض بعد ابطال دليله فان الضرورة
العقلية قاضية ببقائها بمفادة الحس في القول بان العرض
المشاهد ينعدم ويتجدد مثله ولما لم يميز الحس بين الشيء
وشبهه التبس الحال فظن المتجدد نفس المنقضي مما لا يلتفت
اليه كيف ومثله قائم في بقاء الاجسام والمحققون قد
اطبقوا على بقائها انظر تتمته في الكستلي وكتب ايضا اي
والحق ان انتفاء الخ كما قاله النظام قوله ليس ببعد اي
هذا الانتفا قوله تمسكهم اي الفلاسفة قوله هناك
شي عرض قوله واخر عرض قوله هنا حركة واحدة قوله
ليس السرعة فيه مسامحة والمراد الحركة السريعة والبطيئة

قوله الحقيقية

قوله الحقيقية كالانسان والفرس فان الانسان لا يختلف
بالنسبة الى الفرس وهي كذلك بالنسبة اليه بخلاف نحو الحركة
السريعة كحركة الفرس مثلا فانها بالنسبة الى حركة الطير
بطيئة وبالنسبة الى حركة الجمل سريعة فاختلفت بالاضافة
ولو كانت نوعا حقيقيا لما حصل الاختلاف فتأمل ع
قوله بالاضافات وانما تختلف بالفصول الخارجية دون
الامور الاعتبارية وفيه انهم اتفقوا على ان انواع الكون
الموجود بالاتصاف ليس بالفصول بل بالعوارض الاعتبارية
تأمل قوله والجسم قال في المطالع بعد ان عرف الجسم
بانه الجوهر القابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا
القائمة قال وانما قيدنا الزوايا بالقائمة ليخرج عنه السطح
فان السطح يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلاثة المتقاطعة على
زوايا لا تكون تلك الزوايا قائمة انتهى واعترض بان السطح
عرض في جنس التعريف المذكور للجسم فراجع الطوالع وحواشيه
يتضح الحال وقال بعضهم ان النقطة والسطح جوهر وعليه يعسر
الاخراج يحرره وكتب ايضا المتكلمون على ان النقطة عندهم
هي الجوهر الفرد نفسه ولا يقولون انها عرض كما يقول به
الحكما صرح بذلك في شرح المقاصد في الكلام على ادلة الجزء
الذي لا يتجزى انتهى ابن ابي شريف وكتب ايضا قيل ان النقطة
لا تقبل القسمة بالاتفاق فان كانت جوهرا كما هو عند المتكلمين
حصل المطلوب وهو وجود الجوهر الفرد وان كانت عرضا لم ينقسم

محلها اذ لو انقسم محلها انقسمت النقطة بانقسام محلها اذ انقسام
المحل يوجب انقسام الحال فيه لكن انقسام النقطة محال
فيكون انقسام محلها كذلك ومحلها جوهر فيلزم وجود جوهر
استحال انقسامه وهو المدعي تم كلامه وفيه نظر لانا
لا نسلم انها تنقسم بانقسام محلها وانما يلزم ذلك ان لو
كان الحلول في المحل حلول السريان انتهى اقشهري وكتب
ايضا قال الفخر الرازي في تفسيره اطلق اكثر الكرامية لفظ
الجسم على الله سبحانه قالوا ولا نريد به كونه مركبا مولفا من
الاعضا وانما نريد به كونه موجودا قائما بالنفس غنيا عن المحل
واما سائر الفرق فقد اطبقوا على انكار هذا الاسم ولنا
مع الكرامية مقامان الاول انا لا نسلم انهم ارادوا بكونه
جسما معنى غير الطول والعرض والعمق وذكر سند ذلك ثم
قال المقام الثاني ان نقول لفظ الجسم يوهم معنى باطلا
وليس في القران والاحاديث ما يدل على وروده فوجب الامتناع
فيه الخ كلامه رحمه الله وكتب ايضا قال الفخر الرازي
ما حاصله ان جميع الصفات المعلومة عند الخلق اما صفات
الجلال واما صفات الاكرام اما صفات الجلال فهي قولنا
ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا في مكان ولا في محل وهذا
فيه دقة لان من خاطب السلطان فقال انت لست اعمى
ولست اصم ولست كذا وعدد انواع المعايب فانه يستوجب
الزجر والتاديب ويقال ان مخاطبته بذلك اساءة ادب منه

واما

واما صفات الاكرام فهي كونه خالقا للمخلوقات مرتبا لها على
النظم الاكمل وهذا ايضا فيه دقة من وجهين الاول
لا شك ان كمال الخالق اعلى واجل من كمال المخلوقين بمراتب
لا نهاية لها فاذا شرحنا كمال نعوت الله وصفاته لكونه خالقا
لهذه المخلوقات فقد جعلنا كمال هذه المخلوقات
كالشرح والبيان لكمال الخالق وذلك يقتضي تعريف العالي
العالي بطريق في غاية الخسة وذلك سوء ادب الثاني
ان الرجل اذا اخذ يمدح السلطان بانه يعطي الفقير الفلاني
كسرة خبز وقطرة ماء يستوجب الزجر ومعلوم ان نسبة
جميع المخلوقات من العرش الى الخلا الذي لا نهاية له اقل
من نسبة كسرة الخبز وقطرة الماء الى جميع جزء من الدنيا
فاذا كان ذلك سوء ادب فهذا اولى فثبت ان مدحه بالطريقين
المذكورين فيه هذه الاعتراضات الا ان ههنا سببا يرخص
في ذكره هذه المدائح وهو ان النفس صارت مستغرقة في عالم
الحس والخيال فالانسان اذا اراد جذبها الى غيبة عالم القدس
احتاج الى ان ينبهها على كمال الحضرة المقدسة ولا سبيل له
الى معرفة كمال الله وجلاله الا بهذين الطريقين اعني ذكر
صفات الجلال وصفات الاكرام فيواظب على هذين النوعين
حتى يعرض النفس عن عالم الحس ويا لفها الوقوف على غيبة القدس
فاذا حصلت هذه الحالة فعند ذلك تنتبه لما في ذينك
النوعين من الاعتراضات المذكورة وعند ذلك يترك الاذكار

فيقول يا من كان العبد يقول اجل حضرتك ان امدحك او
اثني عليك بسبب انتفا نقايص المخلوقات عنك او باسنا
كمال المخلوقات اليك فان كمالك اعلى وجلالك اعظم بل
لا امدحك ولا اثني عليك الا بهويتك من حيث هي الى اخر
ما ذكر مع نوع تصرف فيما سبق **قوله** لانه يتركب اي من الاجزا
العقلية كالجنس والفصل او الوجودية كالهيولي والصورة
او الجواهر الفردة او المقدارية كالابعادية وذلك امارة
الحدوث **قوله** ولا جوهر واما الجوهر فهو في اللغة عبارة
عن الاصل يقال لفلان جوهر شريف اي اصل شريف وهذا
ثوب جوهري اي جيد الاصل واما حده فهو القايم بالذات
القابل للمتضادات هذا حده المتداول عند المتكلمين والمنطقيين
ومعنى قولهم قابل للمتضادات انه يصح قبوله المتضادات
على البدل فانه اذا كان السواد قايما به صح قبوله لضده
على البدل من السواد وكتب ايضا واعلم ان الفلاسفة
والنظام من المعتزلة انكروا وجود الجوهر الذي نسميه
جزا لا يتجزي وزعموا ان كل جسم يقبل القسمة الى ما لا يتناهى
تمسكا بقولهم ان الجوهر الفرد على تقدير وجوده متحيز
وكل متحيز فيمينه غير يساره ضرورة والوجه المضي منه
غير الوجه المظلم اذا اشرقت عليه الشمس وذلك يوجب
القسمة واجاب المصنف عنه بقوله جاز ان يكون الذات
واحدة والوجهان عرضيان قايمان بها وفيه في جوابه

نظر

نظر في انه اذا كان الوجهان جوهرين ثبت مدعاهم وهو
انقسام ذات الجوهر الفرد واذا كانا عرضين لم يتغاير محلهما
والا يلزم قيام العرضين المتضادين بمحل واحد وانه محال
اق سهري **قوله** اما عندنا الخ على انه يلزم ان يكون اصغر
الاشيا واحقرها تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **قوله**
مجردة كالعقول والنفوس **قوله** او متحيزا كالاجسام وكتب
ايضا الاولى بدله او ماديا في مقابلة مجردا **قوله** كانت
لا في موضوع فلزمهم ان الجوهر ممكن وان وجوده زايد على
ماهيته مع ان وجود الواجب عندهم عين ذاته لكن فيه
ان الوجود المطلق زايد في الواجب ايضا وما هو عينه
هو الوجود الخاص **قوله** اريد بهما اي بالجسم والجوهر **قوله**
القايم الخ تفسير للجوهر **قوله** قايما الخ فهو صحيح معنى والمانع
شرعي وهو عدم الورود **قوله** اطلاقهما بهذا المعنى **قوله**
وذهاب الخ قال الفخر الرازي في تفسيره الفلاسفة قد يطلقون
لفظ الجوهر على ذات الله تعالى وكذلك النصارى والمتكلمون
يمنعون منه اما الفلاسفة فقالوا المراد من الجوهر الذات
المستغني عن المحل والموضوع والله تعالى كذلك فوجب
ان يكون جوهرا وايضا فالجوهر فوعل واشتقاقه من الجهر
وهو الظهور فسمي الجوهر جوهرا لكونه ظاهرا بسبب تشخيصه
وحجميته فكونه جوهرا عبارة عن كونه ظاهر الوجود واما حجميته
فليست نفس الجوهر بل هي سبب لكونه جوهرا وهو ظهور وجوده

والحق سبحانه وتعالى اظهر من كل ظاهر بحسب كثرة الدلائل
على وجوده فكان اولى الاشياء بالجوهرية هو هو واما المتكلمون
فقالوا اجمع المسلمون على الامتناع من هذا اللفظ فوجب
الامتناع منه انتهى وكتب ايضا عطف على ابتدار الفهم
وكتب ايضا اي ومع ذهاب المجسمة الخ ونحن نمتنع من اطلاق
ما اطلقه المجسمة والنصارى عليه **قوله** مما لم يرد به الشرع
قد ورد الشرع باطلاق لفظ القديم عليه في حديث ابن
ماجة **قوله** بالاجماع الفعلي **قوله** في ايجاد الخ ربما اوهم
احدهما نقصا فيمتنع اطلاقه نحو الكريم يطلق عليه ولا
يطلق عليه السخي ونحو العالم والعارف على ما فيه **قوله**
اي ذي صورة هيئة وكتب ايضا اعم ق وكتب ايضا
الصورة هيئة حاصلة للجسم بعد تالف الاجزا وقوله
وشكل عطف تفسير على الصورة ابن قطلوبغا في الغرر
قوله مثل صورة انسان قيل فيه تنبيه على ان الصورة
والشكل بمعنى واحد هو الهيئة التي يكون عليها الجسم
قال بعض المشايخ فيما علقه الشارح الصورة هي الشكل في
العرف انتهى وكتب على قوله الجسم بعد تالف الاجزا هو
ماخوذ من كلام الشارح حيث قال وذلك من خواص الاجسام
وكتب ايضا قوله اي ذي صورة اعلم ان مصور بفتح الواو
على صيغة اسم المفعول فكان الظاهر في تفسيره ان يقول
اي شي وقع عليه التصوير قلت لما كان هذا الظاهر غير

مراد

مراد قطعا وان المعنى المقصود انما هو نفي الصورة عنه سوا
اكانت على جهة الوقوع او القيام فسر تلك الصيغة بما
ذكره وكان المراد النسبة كما في تامر ولابن اي صاحب تمر
ولبن هذا ما ظهر في تقريرا لدرس مع الافاضل وفقنا
الله واياهم لكتابته احمد غ **قوله** او فرس او ملك او غير
ذلك **قوله** لان ذلك اي الصورة والشكل وكتب ايضا
فيه تنبيه على ان الصورة والشكل واحد حيث افرد اسم
الاشارة غ **قوله** من خواص الاجسام ولوازمها المشاكلة
لها **قوله** تحصل اي ذلك والضمير في لها للاجسام
قوله الكميات كالطول والعرض **قوله** في الكيفيات
كالالوان **قوله** الحدود الجمع باعتبار المواد واحاطة
الحد الواحد كاف في وجود الشكل كما في الكرة **قوله**
والنهايات النهاية والحد من عوارض الكم المتصل والمنفصل
ناصر الدين **قوله** ولا محدود اي وليس بذي حد ونهاية
وقوله ولا معدود اي ليس بذي عدد وكثرة فالاول نفي
للكم المتصل والثاني نفي للكم المنفصل وهو العدد فالمعنى
كما انه ليس له كم متصل ليس له كم منفصل **قوله** ولا متبعض
ولا متجزي اي ليس ذا ابعاض ولا اجزا وهما مترادفان انتهى
قال الشارح وجاز ان يختلفا بالاعتبار انتهى **قوله** حد
ونهاية اي طرف لان ذلك من خواص المتحيز **قوله** وكثرة
افراد او اجزا **قوله** يعني ليس الخ تفسير لقوله ولا محدود و

ابه ابي شريف تفسير لقوله ولا محدود ولا معدود قوله
للكميات قسم من اقسام العرض وهو ما يقبل القسمة لذاته
ثم هو اما ان يكون لاجزائه المفروضة حد مشترك او لا
الثاني المنفصل وهو العدد لا غير لان حقيقته ما يجمع
من الوحدات بالذات والاول المتصل وهو اما ان يكون
قارا لذات اي مجتمع الاجزاء في الوجود او لا الثاني الزمان
والاول المقدار فليتامل عزمي قوله كالمقادير اي الجوهرية
او التعليمية وهو معنى قوله ولا محدود وقوله ولا للكميات
المنفصلة كالاعداد وهو معنى قوله ولا معدود شرح عزمي
قوله وهو ظاهر لان الكم عرض فهو حادث لا يقوم بذاته تعالى
قوله ولا متجزئ انما نص عليه وان فهم مما قبله للرد على طائفة
من اليهود وقوله ولا متناه انما نص عليه للرد على بعض الكرامية
فانهم يقولون انه تعالى غير متناه من خمس جهات متناه
من جهة واحدة وهي جهة السفل التي يلاقي بها العرش
وقد ملات حدا العرش وفضل عنه من الجوانب الخمس كلها
قوله ولا مركب كان ذلك وان لزم مما قبله كما ان ما قبله
لازم لما قبله ايضا لاجل مقام التسوية المناسب له الاطناب
مع ان الاختلاف في المفهوم عند التامل هذا ما ظهر في الدرك
قوله منهما وفي بعض النسخ منه اي من الاجزاء المذكورة بالقوة
في قوله متبعض ومتجز من قبيل قوله تعالى اعدلوا هو اقرب
للتقوى شيخ قوله كل واحد من جميع ما سبق من العرض

ومما بعده وكتب ايضا اذ الاحتياج يقتضي الامكان وهو من
خواصه كما ان عدم الاحتياج يقتضي الوجوب وهو من خواصه
ولما كان القول بعدم التجزي مستلزما للقول بعدم التركيب
اشار الشارح الى لطيفة متعلقة بتوجيه التصريح بهذا اللازم
بقوله فما له اجزاء الخ واذا كان كذلك فالمقصود بنفي الاجزاء
عنه تعالى من حيث الانحلال ومن حيث التركيب على وجه
التصريح اتم قال بعض الفضلاء لكن يعتبر في التجزي كون
ما اليه الانحلال مما منه التركيب بخلاف البعض انتهى
شرح عزمي مثلا الحصير اذا انحلت الى الخيط والسمر يقال له
تجزى واذا قطعت على ما هي يقال فيه تبعيض وكذلك
السكنجبيل اذا فرق قطعا قطعا يقال فيه متبعض ولا يقال
فيه متجز لانه لم ينحل الى ما منه تركب وهو الخل والعسل
هذا ايضاحه للمبتدي قوله وباعتبار انحلاله اليها متبعضا
قيل ما له اجزاء من حيث انحلاله الى الاشياء يسمى متركبا
وتركبه منها متجز ومن حيث انحلاله الى الاشياء مطلقا يسمى
متبعضا انتهى شمني قوله متبعضا ومتجزئا فيه اشارة الى
ان المتبعض والمتجزي بمعنى واحد قوله ومتناه اي ليس
له نهاية ولا حد لان النهاية والحد انما هو من عوارض الكم
المتصل او المنفصل والتناهي يعم المتصل والمنفصل انتهى
ناصر الدين قوله من صفات الكميات المتصلة والمنفصلة
التي هي المقادير والاعداد شرح وكتب ايضا قوله من صفات

المقادير والاعداد ان قلت قد صرحوا بان الاعداد لا تتناهى
ومعنى لا تناهيها كما سبق انها لا تنتهي الى حد لا يتصور
فوقه اخر قلت **كذا** ولا يوصف بالماهية قال في
الاسعاد شرح العمدة لانها عبارة عن الحقيقة النوعية المشتركة
بين افرادها كما يقال ما زيد وعمرو وبكر اي من اي نوع هو
او عن الحقيقة الجنسية المشتركة بين انواعها كما يقال
ما الانسان والفرس اي من اي جنس هما ولهذا المنطقيون
يقولون في حد الجنس انه الاسم الدال على كثيرين مختلفين
بالشخص في جواب ما هو واذا كانت الماهية عبارة عن النوع
او عن الجنس وكل ذي نوع او كل ذي جنس شبيه بذي نوعه
قولا بالتشبيه وهو محال كما يجيء فلا يكون متصفا بها
انتهى كلامه ثم اعلم ان قول الشارح لان معنى قولنا ما هو
الخ ليس دليلا على اقتضاء الماهية المجانسة اي المشابهة
مطلقا وانما هو ابدا مناسبة بين المعنى اللغوي للمجانسة
الشاملة للجنس والنوع وبين المعنى الاصطلاحي لهما
فاندفع بذلك ما قيل ان استدلال الشارح فيه قصور
لان المميز بالفصول المقوم انما هو الجنس واما النوع فالمميز
فيه هو المشخصات لا الفصول فلو حذف الشارح قوله
بفصول مقومة ليكون التركيب المنفي شاملا للجنس والنوع
كان اسد وجدا لاندفاع ما علمت من ان الشارح انما
ذكر قوله لان معنى الخ لابدا المناسبة لا انه لو كان دليلا

لم

لم يتم الا بناء على ان كل ما له جنس فله فصل بناء على ان الماهية
لا تركب من امرين متساويين قال الكستلي بعد ان قرر
نحوا مما سبق وهذا مذهب الفلاسفة والمتكلمون على ان
له حقيقة نوعية بسيطة وما ذكره من الدليل لا ينفيه
كما لا يخفى انتهى كلامه فتامل حق التامل ليظهر لك الحق
الحقيق في هذا المسلك المضيق لكاتبه احمد الغنيمي وكتب ايضا
واما اطلاق الماهية عليه تعالى فظاهر كلام الفخر الرازي الجواز
حيث قال اعلم ان لفظ الماهية ليس لفظا مفردا بحسب اصل
اللغة بل الرجل اذا اراد ان يسال عن حقيقة من الحقائق
فانه يقول ما تلك الحقيقة وما هي وكان النبي عليه الصلاة
والسلام يقول ارنا الاشياء كما هي فلما كثر السوال عن معرفة
الحقائق بهذه اللفظ جعلوا مجموع قولنا ما هي كاللفظة
المفردة ووضعوا هذه اللفظة بازاء الحقيقة فقالوا ماهية
الشي اي حقيقته المخصوصة وذاته المخصوصة انتهى كلامه
بحروفه **قوله** التمايز اي لكل من الامور المشتركة في ذلك
الجنس **قوله** عن المتجانسات اي عن سائر المتجانسات
في الفعل والوجود **قوله** بفصول فيصير به نوعا مركبا
التركيب من الذاتيات وهي الجنس والفصل وانما كانت المتجانسة
توجب ذلك فرارا من الاتحاد **قوله** ولا بالكيفية دخل
فيها الكيفيات المحسوسة بالحواس الباطنية من اللذة والفرح
والغم والحزن وغير ذلك واثبت الفلاسفة اللذة العقلية

له تعالى ونفاها المتكلمون شرح ع س قوله من صفات الاجسام
كما في اللون والطعم والرائحة قوله وتوابع المزاج وهي الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة وكتب ايضا والمزاج لا يعقل
الا في الجسم وهو محال وكتب ايضا وتوابع المزاج قد عرف
المزاج في المواقف بقوله كيفية متشابهة تحصل من تفاعل
عناصر متصغرة الاجزا انكسر سورة كل منها سورة الاخر وكتب
ايضا على قول الشارح لان معنى الدليل على دليل دلالة الماهية
على المجانسة للاشيا لا على عدم الوصف بالماهية والدليل على
هذا لزوم التركيب قوله بفصول بنا على ان كل ما له جنس فله
فصل انتهى من قطلوبغا قوله ولا يوصف بالماهية قال في
التبصرة هذه اللفظة مما نقلها الفلاسفة دون المتكلمين مع
انه لا اصل لها يوجد في العربية الفصيحة ابن غرس وفيه
ايضا ولفظ الماهية انما اشيعت من قولنا ما هو الذي هو
لطلب الحقيقة والسوال عن الجنس الشي واذا كان كذلك
كان معناها المجانسة وكتب ايضا على قول المصنف يوصف
بالماهية لانها عبارة عن الحقيقة النوعية المشتركة
بين افرادها كما يقال ما زيد وعمرو وبكر اي من اي نوع
هم او عن الحقيقة الجنسية المشتركة بين انواعها كما يقال
ما الانسان والفرس اي من اي جنس هما ولهذا المنطقيون
يقولون في حد الجنس انه الاسم الدال على كثيرين مختلفين
بالنوع في جواب ما هو والنوع هو الاسم الدال على كثيرين

مختلفين

مختلفين بالشخص في جواب ما هو واذا كانت الماهية عبارة
عن النوع او عن الجنس وكل ذي نوع او كل ذي جنس شبيه بذي
نوعه وبذي جنسه من حيث النوعية او من حيث الجنسية
فكان القول بالماهية قولا بالتشبيه وهو محال كما سيجي
فلا يكون متصفا بها ولانه لو كان له ماهية يكون له
جنس وكل ما له جنس لا بد ان يكون له فصل لان ما به
الاشتراك غير ما به الاختلاف فيكون الله تعالى مركبا
يحتاج الى جزئه وجزؤه غيره فيكون محتاجا الى الغير
وكل محتاج الى الغير يكون ممكنا فيلزم الله تعالى ممكنا
هذا باطل ولهذا قال الحكما ان الطاقة البشرية لا تفي
بمعرفة ذاته كما هو لانه غير متصور بالبديهة اتفاقا ولا
قائل به لانتفا التركيب في ذاته تعالى والرسم وان كان
ممكنا لا يمكن معرفة الحقيقة كما هو مقرر في موضعه آق سهري
قال بعضهم سوا قلنا المراد بالجنس في كلام الشارح اعني الغير
الجنس المنطقي او اللغوي الذي هو اعم منه ليشمل النوع اذ الجنس
اللغوي لا يتحقق بدون الجنس المنطقي ولا النوع الطبيعي اذ
لو تحقق بدونها في حقيقة كانت تلك الحقيقة بسيطة مباينة
لسائر الحقائق بالكلية فلا يكون بينها وبين غيرها مجانسة
لغوية ايضا فظهر انه تعالى لو اتصف بالمجانسة باي معنى
كان يلزم التركيب عقليا كان التركيب او خارجيا تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا وانما شاركة الحقيقة في الوجود المطلق

في المعلومية المطلقة ونحو ذلك فلا يسمى مجانسة لا في العرف
ولا في اللغة ولا في الاصطلاح فظهر انه لا اشكال في كلام
الشارح يعني خلافا للجبائي ومن تبعه قال في الشرح
قال الامام الرازي لا شبهة ان الشيء لا يوصف بكونه مشابها
لنفسه وانما قلنا الكيفية المزاجية انها متشابهة لان كل
جزء من اجزاء المركب ممتاز بحقيقته عن الاخر لتكون الكيفية
القائمة به غير الكيفية القائمة بالاجزاء الا ان تلك
الكيفيات القائمة بتلك الاجزاء متساوية في النوع وهذا
معنى تشابهها انتهى المقصود نقله منه ومن اراد تمام الشرح
وما عليه من الاعتراض فليرجع اليه **قوله** والتركيب اي
في توابع التركيب وخواصه كالكلية والجزئية والصغر والكبر
قوله ولا يتمكن في مكان الخ وقالت الجهمية ان الله تعالى
في كل مكان واحتجوا بقوله تعالى وهو الذي في السماء اله
وفي الارض اله وقوله تعالى وهو الله في السموات وفي
الارض وقوله تعالى ان الله مع الذين اتقوا والذين هم
محسنون وقوله تعالى ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم
الى قوله وهو معكم اينما كنتم والجواب وكتب ايضا والمكان
ابعاد مجرده عن المادة فاذا حصلت في مادة حصل الجسم
والمراد بالابعاد الطول والعرض والعمق واحسن من هذا
التعريف ما قيل انه بعد مجرد ممتد في الجهات الثلاث من
شانه ان علاه جسم وان يخلو عنه كذا في شرح الصحائف

وكتب

وكتب ايضا وزن المكان فعال من التمكن فالميم فيه اصلية
كالسين من سبحان وانكر على الجوهري قوله انه مفعل من الكون
كالمقال من القول لانهم قالوا في جمعه امكن وامكنة واماكن
وافعل وافاعل وافعلة انما هو لجمع ما الفاء وله ولانهم قالوا
تمكن ولو كان من الكون لقالوا تكون كتقول من القول
فاما تمكن وتدرع فقليل انتهى غزي **قوله** لان التمكن عبارة
عن نفوذ بعد في بعد اخر الخ محصل هذا الفرق بين المكان
والمتمكن والتمكن فالتمكن هو نفس النفوذ والمكان هو
البعد المتوهم والمتمكن هو البعد المحقق او ذو البعد المحقق
وكذا الحكم في اظهار الافتراق بين التحيز والحيز والمتحيز
فالتحيز عبارة عن شغل الشيء البعد المتوهم فحاصله بين النفوذ
الماخوذ في تعريف التمكن وبين الشغل الماخوذ في تعريف
التحيز عموم وخصوص من وجه فكل نفوذ شغل من غير
عكس كلي انتهى يعني وليس كل شغل نفوذ فان الجزء الذي
لا يتجزى فيه شغل من غير نفوذ اذ لا ابعاد له حتى ينفذ
ولهذا قالوا ان الحيز اعم من المكان فالجوهر الفرد
متحيز غير متمكن اذ المعتبر في التمكن الامتداد بخلاف التحيز
هذا معناه فيما يظهر لكن قوله عموم وخصوص من وجه
لم نفهمه اللهم الا ان تكون النسخة محرفة فليراجع وكتب
ايضا اعلم ان البعد نوعان احدهما البعد الموجود القائم
بالجسم وهو المسمى بالجسم التعليمي والثاني البعد الموجود

المجرد عن المادة القائم بنفسه وهذا البعد هو مكان الجسم
عند بعض الفلاسفة وهو موهوم عند المتكلمين ويسمونه الفراغ
الموهوم واما عند اصحاب السطح وهم الذين كانوا يقولون
المكان هو السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر
من الجسم المحوي كالسطح الباطن للكوز المماس للسطح الظاهر
من الماء والهوا مثلا وهولاء يقولون بوجود الجسم التعليمي
وينكرون وجود الفراغ وكتب على قول الشارح نفوذ بعد
قائم بالتمكن وكتب ايضا قوله عن نفوذ بعد متوهم او محقق
في بعد اخر لذلك ومعنى النفوذ تطابق البعدين المتوهمين
او المتحققين تطابقا بالكلية فقوله متوهم او متحقق متعلق
بالجميع او بالثاني كما هو الظاهر واما نفوذ المتوهم في الوجود
او بالعكس فاحتمال عقلي لم يذهب اليه احد والظاهر
ان هذا على مذهب اصحاب الخلا واما على مذهب اصحاب
السطح فالتمكن عبارة عن ملاقاة الظرفية بالظرف من غير
ملاقاة الاعماق **قوله** متوهم اي عند المتكلمين **قوله**
يسمونه اي البعد الثاني متوهما كان كما عند المتكلمين
او متحققا كما عند افلاطون وعند ارسطو واكثر الحكما
انه السطح الباطن في الحاوي المماس للسطح الظاهر من
المحوي وكتب ايضا ولم يصرح به لانه بهذا المفهوم صادق
عليه **قوله** والبعد اي الذي يسمونه المكان او مطلقا
قوله عند امتدادا قائما عند بعض المتكلمين **قوله** بالجسم دون

الجوهر

الجوهر الفرد اذ لا امتداد له **قوله** او بنفسه عند بعض اخر
قوله عند القائلين بالخلاء عبارة الاصفهاني في شرح
التجريد القائلون بان المكان هو البعد على مذهبين منهم
من تخيل ان هذا البعد يبقى فارغا لا شاغل له ولا يخل
عن شاغل الا عند لحوق شاغل اخر ومنهم من لا يتخيل ذلك
بل يجوز ان يكون هذا البعد خاليا تارة ومملوا تارة اخرى
وهم اصحاب الخلاء واختار المصنف المذهب الاول واحتج
على بطلان الثاني فقال الخ وكتب ايضا على قول الشارح
القائلين من الفلاسفة بوجود الخلاء وكتب ايضا وهم
المتكلمون يعني ان البعد عند القائلين بوجود الخلا
وهم المتكلمون نوعان واما عند القائلين بالسطح فهو
النوع الاول فقط وكتب ايضا وحقيقة الخلا ان يكون
الجسمان بحيث لا يتماسان ولا بينهما ما يماسهما فيكون
ما بينهما بعدا موهوما ممتدا في الجهات صالحا لان يشغله
جسم ثالث وهو الان خال وكتب عن الشاغل فهذا
البعد الموهوم عنده هو لا قائم بنفسه انتهى شريف وكتب
ايضا على قول الشارح عند القائلين افلاطون واتباعه
وكتب ايضا الخلا بعد مجرد عن المادة وقيل لا شيء مثلا ان يكون
الجسمان لا يتلاقيان ولا يلاقيهما ثالث انتهى شمنى **قوله**
عن الامتداد موهوما كان او محققا كسطح **قوله** لاستلزامه
اي الامتداد التجزي او لا امتداد الا للمركب من اجزاء **قوله**

التجزي اي قبول التجزي ق **قوله** فان قيل الخ اعتراض على المتن
بامر باطل غ **قوله** لا بعد فيه اي فلا يلزم من نفي التمكن في
حق الباري تعالى نفي التحيز كما لم يلزم ذلك في الجوهر الفرد
قوله التمكن اخص ومنه يظهر ان نفي التحيز يستلزم نفي
التمكن بخلاف العكس فكان اللائق بالمصنف نفي التحيز ليلزم
منه نفي التمكن وكتب ايضا قوله التمكن اخص هذا مذهب
المتكلمين واما على مذهب الحكما فهما مترادفان وكتب ايضا
اي عند المتكلمين ومترادفان عند الحكما **قوله** ممتد كالجسم
قوله وغير ممتد كالجزا الذي لا يتجزي وكتب ايضا وهو الجزء
الذي لا يتجزي شريف وكتب ايضا قوله ممتدا او غير ممتد
فان قيل تعريف الحيز هنا اوسع من تعريفه فيما سبق بانه
الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم قلنا انما ذكر الجسم هناك
لان الكلام ثم في الاجسام كما قدمناه فهو تعريف للتحيز خاص
والتعريف المذكور هنا هو الجامع انتهى ابن ابي شريف **قوله**
قدم الحيز انما يتجه بنا على ان الحيز امر موجود وقد تقدم
في الشرح خلافه وهو انه فراغ متوهم عند المتكلمين
فهو عدم محض فلا يوصف بالقدم نعم يتصف بالازلية
قوله والا يكون في الازل فيكون محلا للحوادث لان
الحصول في الحيز كون والكون موجود عيني عند المتكلمين
والموجودات العينية حادثة وبهذا التقرير يندفع ما اورد
على الشارح من ان التحيز امر نسبي لا حادث وكتب على قوله

موجو

موجود عيني عبارة بعضهم من الوجودات الخارجية عند المتكلمين
ونقل بعضهم الاتفاق **قوله** لانها اما حدود واطراف الخ
قد تطلق ويراد بها منتهى الاشارات الحسية والحركات
المستقيمة فيكون عبارة عن نهاية البعد الذي هو المكان
ومعنى كون الجسم في جهة انه يتمكن في مكان يلي تلك
الجهة وقد يسمى المكان الذي يلي الجهة باسمها كما يقال فوق
الارض وتحتها فتكون الجهة عبارة عن نفس المكان باعتبار
اضافة ما انتهى الكستلي وكتب ايضا قوله اما حدود واطراف
او نفسها اذ الجهة قد تطلق على منتهى الاشارة الحسية المستقيمة
وقد تطلق على مقصد المتحرك بالحصول فيه او القرب منه
فعلى الاول يكون عبارة عن نهاية البعد الذي هو المكان
وعلى الثاني ليس الا نفس المكان **قوله** ولا يجري عليه
زمان **فائدة** قال بعضهم والفرق بين الوقت والزمان
والمدة ان المدة المطلقة امتداد حركة الفلك من ابتدائها
الى انتهائها والوقت الزمان المفروض لامر والزمان مدة
مقسومة انتهى وكتب ايضا يعني ان وجوده تعالى ليس زمانيا
باتفاق العقلا شرح عقايد ومواقف ايضا وكتب ايضا اي
ليس وجوده زمانيا اي لا يمكن حصوله في زمان مواقف
قوله عندنا معاشر الاشعرية **قوله** عن متجدد نحو اتيك
طلوع الشمس فان طلوع الشمس معلوم ومجيك موهوم مبهم
وكتب ايضا يرد عليه ان هذا المتجدد امر موجود لا موهوم

كما هو مذهبهم فالامر مشكل تامل وكتب على قول الشارح متجدد
معلوم وعلى قوله متجدد آخر موهوم وعبارة المواقف يقدر به
متجدد مبهم ازالة لابهامه **قوله** مقدار الحركة فهو كم كما في
المواقف ومبنى على امتناع الجزء الذي لا يتجزى وكتب ايضا
على قول الشارح الحركة اي حركة الفلك الاعظم وقيل نفس
الحركة وكتب ايضا قد ذكر في المواقف في الزمان خمسة
مذاهب الاول انه عند بعض قدماء الفلاسفة جوهر
لا عرض مجرد عن المادة لا جسم ومفارق لها لا يقبل العدم
لذاته فيكون واجبا بالذات الى اخر ما ذكر ورده الثاني
انه الفلك الاعظم لانه محيط بالكل اي بكل الاجسام
المتحركة المحتاجة الى مقارنة الزمان كما ان الزمان محيط
بها ايضا وهو استدلال بموجبتين من الشكل الثاني
فلا ينتج الثالث انه حركة الفلك الاعظم لانها غير قارة
كما ان الزمان غير قار ايضا وهو اي هذا الاستدلال
من جنس ما قبله الرابع وهو المشهور فيما بين القوم وذهب
اليه ارسطو انه مقدار حركة الفلك الاعظم واحتج عليه
بامور ذكرها وردها فليرجع اليه من احب الوقوف عليه
ولعل الشارح انما اقتصر عليه لشهرته وقوته بالنسبة لغيره
فتامل وكتب ايضا في شرح المواقف بعد ان عرف الزمان
عند الاشاعرة بقوله وهو متجدد معلوم يقدر به متجدد
مبهم ازالة لابهامه وقد يتعاكس التقدير بحسب ما هو

ما هو متصور ومعلوم للمخاطب الى ان قال ما نصه ويرد عليه
انه ان جعل الزمان عبارة عن نفس ذلك المتجدد لزم ان
يكون الزمان امرا موجودا لا موهوما كما هو مذهبهم
وايضا اذا كان ذلك المتجدد في نفسه وقتا فاذا بقي مدة
وهو واحد بعينه وجب ان يكون مدة البقاء وهو الابد
وقتا واحدا بعينه وهو باطل قطعا واذا جعل عبارة عن
الاقتران والمعية فلا شك ان كل مقترنين انما يقترنان
في شيء وان تعين فهما في امر ما معا فذلك الشيء الذي فيه
المعية هو الوقت الذي يجمعهما ويمكن ان يجعل كل منهما دالا
عليه بل يمكن ان يدل عليه بغيرهما من الامور الواقعة فيه
فليست المعية ما تقع فيه الحوادث بل هي عارضة لها منهية
الى ما تقع فيه وكذلك القبلية والبعدية وذلك مما
لا يشتبه على متامل فاصحاب هذا المذهب جعلوا اعلام
الاوقات اوقاتا ولذلك تعاكس التوقيت عندهم واذا
اعتبر ما هو وقت في الحقيقة امتنع التعاكس في التوقيت
انتهى **قوله** منزه عن ذلك فلم يزل تعالى في الامكان والازمان
وقول المتكلمين متجدد يصرح بذلك واما الفلاسفة فانهم وان
قالوا في الفلك بالقدم الزماني فقد اقروا باحتياجه الى الواجب
شريف **قوله** ما ذكره في التنزيهات الدلالة باللفظ ايسر على
العباد فانها كيفيات تحدث من اخراج النفس الضروري للانسان
الممتد للطبيعة بلا مشقة ولا تكلف وتتقدر بقدر الحاجة

توجد مع وجودها وتنقضي مع انقضائها واعم فائدة لانها
صالحة للتعبير بها عن كل مراد حاضر او غائب معدوم او موجود
معقول او محسوس قديم او حادث بخلاف الكتابة والاشارة
لحركة اليد والراس والمثال وهو الجرم الموضوع على شكل الشي
ليكون علامة عليه فانها وان دلت على ما في الضمير لكن في
المثال عسر في كثير من الاشيا مع عدم عمومه لكل شي اذ ليس
كل شي له مثال وقد يبقى المثال بعد انقضاء الحاجة فيقف
عليه من لا يريد وقوفه عليه والاشارة لا تفي بجميع الاشياء
ايضا وكيف وهي لا تقع الا في المحسوسات او ما يجري مجراها
والكتابة فيها من الخفاء ما لا يخفى **قوله** والمجسمة وهم
قسمان فمنهم من يطلق الجسم بمعنى الموجود القائم بذاته
ومنهم من يطلقه بالمعنى الممتنع في حقه تعالى الله عن ذلك
قوله المترادفة كتبعض ومتجز بناء على عدم الفرق بينهما
قوله بطريق الالتزام لقوله ولا متعدد مع قوله اولا
الواحد فان الوحدة يلزمها سلب العدد وكذا سلب
الحدود مع سلب التناهي وكذا سلب الصورة مع نفي الكيف
وكسلب التركيب مع سلب التحرك **قوله** عما ذكرت اي عن
الاشيا التي ذكرت فالتانيث نظرا الى المعنى ما **قوله**
لما فيها علة تنافي **قوله** شائبة الحدوث اضافة بيانية
وكتب ايضا كالجسم كذا بخط شيخنا ق **قوله** والامكان كما
في العرض كذا بخط شيخنا ق **قوله** اشرنا اليه فيما سبق

في

في الاستدلال لما ذلك من الاحتياج المنافي للوجوب
قوله لا على الخ عطف على قوله انها تنافي وجوب الوجوب
قوله من ان معنى العرض اي مفهومه وكتب ايضا دليل على انه تعالى
ليس بعرض ولا جوهر ولا جسم عند المشايخ ق **قوله**
بحسب اللغة وجه ضعفه وضعف الاخرين بعده ان هذه
المطالب يقينية واوضاع اللغة لا توجب اليقين فيجوز
منع ما ذكر ان العرض ان ما ذكر معنى العرض والجوهر
والجسم بل معنى العرض ما يقوم بغيره ومعنى الجوهر
الموجود لا في موضوع ومعنى الجسم ما يقوم بذاته عزمي
قوله ومعنى الجوهر لغة **قوله** عنه غيره اي منه ومن غيره
غيره ق **قوله** عن غيره الضمير لما كما اشار اليه **قوله**
بدليل علة كون الجسم هذا ق **قوله** الجسم قد تقدم
في الشرح ما في هذا الدليل من ان الجسم من الجسامة
وهي صفة والكلام في الجسم الذي هو اسم لا صفة **قوله**
وان الواجب عطف على ان معنى العرض فهو مما نفي البنا عليه
اعني مما ذهب اليه المشايخ فانهم تمسكوا بالدليل الاول
في انتفاء التركيب وبالثاني في انتفاء الكيفية وكتب
ايضا دليل على كونه ليس بمركب ق **قوله** تتصف اي الاجزا
بصفات الكمال بان تقوم بكل جزء منه علم وقدرة وحياة
مغايرة لما قام بالاخر فيكون كل واحد من اجزائه مستقلا
بكل واحدة من صفات الكمال فيلزم تعدد الواجب شريف

قوله فيلزم من اتصافها وكتب ايضا قوله فيلزم تعدد الواجب
قال في شرح العمدة ولقائل ان يقول لا نسلم انه يلزم تعدد
الالهة على تقدير ان يكون كل جزء موصوفا بصفات الكمال
وانما يلزم ذلك ان لو كان كل جزء موجودا في الخارج على
حده وانه ممنوع فلم لا يجوز ان يكون وجود كل جزء في الخارج
مع الهيئة الاجتماعية والهيئة الاجتماعية من حيث
هي واحدة في الخارج فلا يلزم ما ذكرتم انتهى وفي الخيا
ما نصه قوله اما ان تتصف بصفات الكمال الخ وجه
ضعفه ان صفات الكمال هي العلم والقدرة واخواتها
ولا يلزم من تعدد موصوفات تعدد الواجب ويرد عليه ان
من جملة صفات الكمال الوجوب والقدم وايضا
صفة الكمال هو العلم التام والقدرة التامة ونحوها
وهي لا توجد الا في الواجب انتهى وفيه تخصيص الضعف
بالشق الاول وبنية غيره على الثاني ايضا فلذا قال العزي
على قوله السابق ان صفات الكمال الخ ما نصه اوان
لزوم النقص في الحدوث للجملة من نقص الاجزاء ممنوع لجواز
قيام الصفة الواحدة من صفات الكمال بالمجموع من حيث
هو مجموع لا بكل جزء انتهى وما زعمه في عده الوجوب من صفات
الكمال فقال وا القول بان الوجوب منها ممنوع لانه امر
اعتباري يعبر عنه بامتناع العدم فليس من صفات الكمال
الا ان يعتبر عمومها لما لا يفيد كمالا انتهى وفيه كما قاله

شيخنا

شيخنا العلامة ابن قاسم نظر يدرك بالتامل انتهى **قوله**
فيلزم النقص النقص انما يلزم لو لم يتصف المجموع بها وكتب
يمنع لزوم النقص والحدوث مستندين الى انه يجوز قيام
الصفة الواحدة من صفات الكمال بالمجموع من حيث هو
مجموع لا بكل جزء فلا يلزم ما ذكر من النقص والحدوث اما
كون التركيب يقتضي الافتقار فينافي الوجوب فدليل اخر
ابن ابي شريف **قوله** وايضا دليل على انه ليس بمتصور عند
المشايخ **قوله** ان يكون الواجب **قوله** وهي مستوية
في موضع الحال من الضمير في بعضها اي والحال انها مستوية
لا يفيد بعضها مدحا ولا كمالا لا يفيده البعض الاخر ولا توهم
نقصا يسلم عن المقام غيره ولا تدل المحدثات عليه دون
الاخر فيضيفه ذلك البعض من تلك المستوية التي فرض ان فيفتقر
الذات عليها الى مخصص له دون ما عداه لاستحالة الترجيح بلا
مرجح ويدخل ذلك البعض تحت قدرة الغير لاحتياجه
الى المخصص فيكون حادثا لافتقاره الى ذلك الغير الحادث
فيلزم ان يكون الواجب محلا للحوادث وهو محال ولك
ان تجعل ضمير يفتقر وما بعده للواجب وهو الاوفق بقوله
في شرح المقاصد كغيره واما ان يتصف بالنقص فيلزم
احتياج الواجب في صفاته ووجه الضعف بعد تسليم ما ذكر
من الاستوا منع لزوم الافتقار الى مخصص سوى ذاته عزي
وكتب ايضا في محل المنع بل بعضها اولى واقوى في افادة المدح

كما يشير اليه قوله تعالى لقد خلقنا الانسان الخ وكتب
ايضا قوله وهي مستوية اي بالنسبة اليه تعالى اذ لا دخل
لها في الالوهية قيومي قوله المحدثات اي الامور المحدثة
قوله عليها اي على ذلك البعض قوله فيفتقر اي كونه على بعضها
قيومي وكتب ايضا تمنع لزوم الافتقار الى المخصص سوى ذاته
بل المخصص هو ذاته فلا بد خل تحت قدرة غيره فلا يكون حادثا
قوله فيكون حادثا لاحتياجه الى الغير قوله فانها صفات
وان استوت في افادة المدح لكونها صفاته قيومي قوله
بخلاف مثل العلم الى اخره اشارة الى جواب دخل مقدر كانه
قيل ما ذكر يجري في الصفات ايضا انتهى خيالي قوله بدل
المحدثات اذ لا يتصور صدورها ممن لم يتصف بها قوله
ثبوتها اي صفات الكمال قوله واضدادها عطف على اسم
ان قوله لادلالة لها اي للمحدثات وكتب ايضا كان
الاقتصار عليه لمقابلة قوله السابق وفي عدم الخ والا فلا
دلالة على عدمها تخناق قوله لانها تمسكات يتعلق بالنفي تمسكات
السابق في قوله لا على ما ذهب اليه المشايخ اي انتفاء
بناء ما ذكر لانها تمسكات ضعيفة وليس متعلقا بمعنى المقدر
بعد لا السابقة لفساده قوله توهم الخ لما انه اذا اعتمد
عليها طالب فما ظهر له خللها اختلت عقيدته وضعفت غزي
قوله وتوسع الخ لما انه اذا احتج بها معللها على الطاعن
نقضها واتسع له المجال في القدح فيها علل بها غزي قوله

مجال

مجال موضع الجولان ومحل الفكر قوله زعما منهم اي من الطاعنين
في صحة عود الضمير الى جميع الطاعنين والطالبين قوله
وبان كل موجودين فههنا الخ عبارة المواقف وشرحها الثانية
يعني من الادلة كل موجودين فاما ان يتصلا او ينفصلا
فهو اي الواجب تعالى ان كان متصلا بالعالم فمتحيز وان
كان منفصلا عنه فكذلك والجواب منع الحصر وهو من
الطراز الاول اي من الاحكام الوهمية وقد عرفت ان احكامه
لا تقبل في غير المحسوسات لكنها قد تشتبه بالاوليات
فتحسب انها منها انتهى كلامهما واقول بتأمل ذلك يستغني
عن قول الشارح والله تعالى ليس حالا ولا محلا الخ على ان
بعض اهل الحواشي اعترضه بانه لا يلزم من كونه لا حالا ولا
محلا نفي التماس لانه قد بقي منه قسم وهو التماس مع حلول
المتماسين في محل غيرهما واجاب عنه بان احد المتماسين
العالم وليس وراءه شيء يحل مع مماسه فيه انتهى ثم انظر هل
يتم هذا الاستدلال على جميع الاقوال في المكان او خاص
ببعضها وحرره لكاتبه غ وكتب على قوله يستغني عن قول
الشارح الخ ثم رايت الطوالع قد ذكر هذه الجملة وهي قوله
والله تعالى الخ فرره وكتب ايضا على قول الشارح بوجودين وان
لم يكونا محسوسين قوله مما سابد لا من منفصلا عنه وكتب
ايضا بان يكون احدهما ظرفا للاخر بان يكون حالا فيه او
محلا له تخناق قوله او منفصلا عطف على متصلا كما لا

اليه قوله مباينا له بدلا من منفصلا فيوهمي قوله والله تعالى
الظاهر ان الجملة حالية ع وكتب ايضا يعني فانتفى الاتصال
بالاخر والمماسة وثبت الشق الاخر وهو الانفصال عنه
مباينا له في جهة فثبت المطلوب فافهم وكتب ايضا قوله
والله تعالى الخ وهذا مقطوع به ويلزم منه انه سبحانه
لا يكون متصلا ولا مماسا له فبطل القسم الاول فتعين
الثاني بناء على ان الانفصال المدعى كونه حقيقيا شرح
غرس وكتب ايضا قوله والله تعالى ليس حالا لاختلاف
في الطوالع وشرحها كلاما تتضح به هذه الجملة فيجب
مراجعته قوله او جزء جسم وهو الجوهر قوله مصورا
خبر ثان ليكون قوله ان ذلك اي الحصر المستفاد من
قوله لا بد ان يكون احدهما الخ وكتب ايضا اي الدليل الثاني
وهو ان كل موجودين الخ ق قوله وهم اي موهوم لا معقول
اي محكوم عليه بالوهم قوله يفوض اي يسند وكتب ايضا
بعدا لتنزيه عن الظاهر منها وهذا لا بد منه قطعا شيخنا
ق قوله علم معاني النصوص اي الالفاظ قوله جزما اي جريا
على قوله ايثارا على يفوض قوله للطريق الاسلم وهو التفويض
وكتب ايضا اذ ربما اول بخلاف المراد قوله اولوا النصوص
قوله جزما اي جريا على قوله دفعا علة قول قوله نصح اي
عضد في بين المرفق والمنكب وكتب ايضا محلها او وسطها
غرس قوله القاصرين اي المذعنين للحق الطالبين للعقائد

الصحيحة

الصحيحة القاصرين عن ادراك الحكمة المذكورة لانهم اذا شككت
عليهم الظواهر خيف عليهم تزلزل العقائد واذا اولت
النصوص المشكلة سكنت عقائدهم انظر شرح غرس قوله
سلوكا علة التاويل مع علة السابقة قوله الاحكم اي
الاعلم اي الاحوج الى زيادة علم ق وكتب ايضا قوله الاحكم
من الحكمة وهي العلم بالشيء على وجهه اي الاعلم وليس المراد
ان المؤول ليس اعلم من غيرهم بل المراد ان هذه الطريق تحتاج الى
زيادة علم مع الاتفاق على ان السلف اعلم انتهى شيخنا ق
وكتب ايضا هذا مع قوله سابقا ايثارا للطريق الاسلم
اشارة على طريق التلميح الى ما اشتهر على الالسنة اشتهار
المثل السائر من قولهم طريق السلف اسلم وطريق الخلف احكم
بمعنى اكثر احكاما اي اتقانا بالنسبة الى دفع الشبهة عن
العقيدة وقد وقع في عبارة بعضهم اعلم بدل احكم اي احوج
الى مزيد علم وهي اولى بالنسبة الى الادب مع السلف وفي قوله
اعلم مجاز مرسل من اطلاق اسم المسبب مرادا به السبب لان المعنى
الحقيقي للاعلم هو الازيد علما واحوجيته سبب مقتضي لان
يصير الاحوج اعلم وفي اسناده الى التاويل الذي هو مذهب
الخلف مجاز في الاسناد من اسناد ما للمسبب الى السبب
ايضا فان الاحوج الى مزيد علم من تاول لا التاويل والتاويل
سبب الاحوجية انتهى ابن ابي شريف وقد يقال فيه نظر بل
التعبير باحكم فيه من الادب ما ليس في اعلم او مساو له نظرا

لما يتبادر منه واما مع التاويل الذي ذكره مع بعده عن تبادر
الفهم اليه يمكن نظيره في الحكم على انه ان صح الحكم بمعنى اكثر
حكما من طريق الخلف اتجه انه اولى تامل **قوله** اما اذا
اريد بالمماثلة الخ هذا الترديد جار على معناها في اللغة
واما في اصطلاح المتكلمين فليس معناها الا الاول
وهو الاتحاد في الحقيقة واما المعنى الثاني الذي هو كون
الشيئين الخ فاصطلح اهل الكلام على انه مشابهة لا مماثلة
انتهى وفي خط شيخنا العلامة احمد بن قاسم نقلت على
هامش نسخة وهو ثقة لكن رايت في شرح تمهيد الاصول ان
المماثلة اسم جنس يشتمل على انواع اربعة وهي المشابهة والمضاهاة
والمشاكلة والمساواة ثم بين كلا منها بيانا شافيا حتى انه
اعترض على المتن في قوله المتشابهين هما المتماثلان فانه
عرف النوع بالجنس وهو لا يصح بمنزلة ان تقول الانسان
حيوان واجاب عنه بما يعلم بالمراجعة فان كان ما نقله
الشيخ اصطلاح خصوص الاشعرية او طائفة اخرى فيمكن ثم
رايت ايضا في كلام بعضهم ان الشبه والمثل والنظير متحدة
المعنى او متقاربة وقال بعضهم الشبه من بعض الوجوه والمثل
من كل الوجوه والنظير كالشبه **قوله** الاتحاد في الحقيقة
وهو معنى ما سياتي عن الاشعري فان المماثلة عنده المشاركة
في جميع الصفات النفسية وهو المراد بقول ابي المعين في
حكايته عنه المساواة من جميع الوجوه وخالف في ذلك قدما

المعتزلة

المعتزلة كالجبائي فقالوا المماثلة هي المشاركة في اخص الصفات
النفسية فمماثلة زيد لعمرو عنده مشاركته اياه في الحيوانية
والناطقية وعندهم مشاركته اياه في الناطقية فقط شرح
قوله فظاهر لما يلزم من التعدد لا لانه يلزم التركيب
لجواز ان يكونا بسيطين وهما متماثلان **قوله** كون الشيئين
اي كما سياتي عن ابي المعين النسفي **قوله** يصلح كل الماتي
بلفظ كل تنبيها على ان المعتبر هو سد كل من الطرفين مسد
الاخر كما قد يتوهم في قوله بحيث يسد احدهما مسد الاخر
واورد بان علم الحق تعالى يماثل علم الخلق في كونه حكما
ايجابيا مطابقا للواقع فتثبت المماثلة بين العلمين واجيب
بان المراد بعلم الخلق وعلم الله سبحانه وتعالى جنس العلم ولا
شك ان جنس علم الخلق لا يسد مسد جنس علم الله سبحانه
وتعالى فلا تماثل بينهما ولا عبرة بذلك القدر من المشابهة
انتهى **قوله** فلان شيئا من الموجود الخ ان قيل ان شيئا
نكرة فلا يفيد العموم والقصد هنا العموم قلنا قال شيخنا
بهامش نسخة بعد ان قال النكرة في سياق الاثبات فلا تعم
ما نصه لكن اصطلح المتاخرون على ان الخبر اذا كان منفيا
وقبله نكرة تقدر النكرة كانها واقعة بعد النفي فتعم صح انتهى
واشار بهذا الرقم الى عزوه لشيخه ناصر الدين اللقاني ولك
ان تقول هذا الاصطلاح على تقدير ثبوته ان لم يكن له مستند
في اللغة فلا عبرة به وهل لك ان تقول ان من الموجودات

متعلق بقوله لا يسد مسده فهو من مدخول النفي وال في
الموجودات للعموم فقد استفيد العموم بهذا الطريق ويقال
انه صفة لشيء وال فيه للعموم والنكرة اذا وصفت بوصف عام
قوله مسده مصدر ميمي وكتب ايضا اي سد امثل سد
الاخر **قوله** اجل ينبغي ان لا يكون في اصله بدليل النفي العام
على وجه الخصوصية في قوله بحيث لا مناسبة بينهما ق شيخنا
وكتب ايضا ولا مشاركة بين الصفات الا في مجرد الاطلاق
اللفظي والتباين ثابت بينهما بحيث لا مناسبة ولا مشاركة
قوله بحيث يتامل مع قوله اجل وا على المقتضي للمشاركة
في الاصل غ **قوله** العلم منا معاشر الخلق **قوله** محدث
لم يكتف بما قبله المستلزم له لقصد التصريح بمنشا النقض
قوله فلو اثبتنا بمعنى اذا او متى وليس المراد من لو معناها
المشهور بل مجرد الربط شريف **قوله** موجودا فيه نظر لجواز
اثباته له تعالى وتكون صفة اعتبارية **قوله** وصفة اي
لا عرضا وكتب ايضا قوله وصفة كانه عبر بها دون العرض
لانه من اقسام الممكن الحادث فليتامل لكاتبه كذا بخط
شيخنا ق **قوله** فلا تماثل فان قيل قد يماثله في كونه موجودا
او صفة لان العرض ايضا صفة لموضوعه قلت لا يكفي هذا
القدر في المماثلة ولهذا اعقبه بقوله وقد صرح بان
المماثلة الخ ومعنى قوله بوجه من الوجوه انه ليس لاثبات
المماثلة وجه اصلا او نفيا للاشتراك الوجود لفظي ثم رأيت

بخط شيخنا العلامة احمد بن قاسم ما نصه قوله بوجه من
الوجوه لك ان تقول هو مماثل له قطعا في مطلق كون كل
منهما موجودا او صفة تنكشف به الاشيا وكل منهما وجه من
الوجوه قطعا ويجاب بان هذا ابتناء على ان البا ظرفيه
وليس كذلك بل هي للسببية والمعنى ان المماثلة في العلم
لا تثبت بطريق من الطرق وبان المراد وجه من الوجوه
مع الاشتراك في جميع اوصافه ذلك اخذا مما صرح به
الذي نقله عنه الشارح بقوله وقد صرح الخ بناء على تاويل
الشارح الاتي في الجواب عن اعتراض الشيخ ابي المعين
فحاصله ان علمه تعالى لا يماثله علم المخلوق في وجه من الوجوه
من جميع جهاته وصفاته فليتامل لكاتبه انتهى كلامه بحروفه
قوله صرح اي صاحب البداية في محل اخر منها بما سياتي
معناه عن الاشعري من حكاية ابي المعين عنه وقد وقع
في بعض النسخ فقد صرح بالفاء كما ترى فاعتمدها بعض من
كتب وزعم انها للتفريع التصريح على الكلام المحكي عن البداية
وانه يتضمن التصريح ولا يخفى انه لا يصرح بذلك انتهى
ابن ابي شريف باختصار وكتب ايضا اي قبل الكلام السابق
في الغرض من حكاية هذا التصريح التنبيه على انه مناقض
لقوله فلا يماثله علم المخلوق بوجه من الوجوه اذ يفهم منه ان
الاشتراك في بعض الوجوه كاف في المماثلة والتوفيق
ما سيجيء في الشرح وكتب ايضا قيل مراده اثبات المخالفة بين

العالمين وقيل مراده بابتدا الكلام الاول ولعل وجهه لكاتبه غ
قوله قال الشيخ بطريق المعارضة قوله انا نجد اي نعلم ومصدره
الوجود وهل يكفي ان يكون بمعنى نصيب ومصدرها الوجدان
وعليه فيتعدي الي واحد فقط فتكون جملة لا يستغنون حالية
تحريرا لكاتبه احمد قوله وما يقوله من تتمة كلام ابي المعين
واعتراضه بذلك على الاشعرية يتوجه على عبارة صاحب البداية
الثانية ق قوله والظاهر حمل من كلام الشارح قوله انه
لا مخالفة بين ما قاله الاشعرية وما نقل عن اهل اللغة
وقول النبي عليه الصلاة والسلام قوله بنهاية المماثلة قد يقال
يلزم رفع الاثنينية فيما حكم بالمماثلة فيه فان قيل يكفي في ثبوت
التعدد تعدد محلهما قلنا فلم تحصل المنافاة من جميع الوجوه
اذ منها كونه في محل كذا على انه يلزم حلول الواحد الشخصي
بمحلين فليتامل شيخنا ق قوله كالكيل محل تامل قوله
وعلى هذا ينبغي الي اخره قال شيخنا في الهامش ما نصه وعلى
هذا فقوله في جميع الاوصاف لا ينافي قوله قبله بوجه من
الوجوه حيث يفهم منه الاكتفا ببعض الوجوه وذلك لانه
تكفي المماثلة في بعض الوجوه لكن بشرط ان يتساويا في جميع
اوصاف ذلك الوجه كما تبين من هذا الحمل على ان لدفع المنا فاة
بين كلاميه وجها اخر مع الاخذ بظاهره يدرك بالتامل الصادق
انتهى كلامه وكتب ايضا مقصوده بالذات من هذا الحمل
تصحيح ما قاله صاحب البداية في نفسه لاستحالة ظاهره
لما

لما ذكره بقوله والا فاشتراك الشيئين الخ ويترتب على ذلك
الحمل دفع المنافاة بين كلامي صاحب البداية فليتامل شيخنا ق
قوله الا يكن مرادهما هذا قوله بدفع التعدد فيجب الاتحاد
وكتب ايضا لان من اوصاف الشي كونه ليس غير نفسه وكونه
شاغلا لحيزه وكتب ايضا قوله برفع التعدد لان من اوصاف
كل منهما انه لا يغاير نفسه فلو لم يتغايرا لاخر ارتفع التعدد
شيخنا قوله ولا يخرج عن علمه وقدرته شي اقول لا يخفى ان
الشي عند اهل السنة هو الموجود وعند اهل اللغة يعم الموجود
والمعدوم وحينئذ فنقول ان اراد الاول ففيه نظر لان
العلم يتعلق بالموجود والمعدوم الواجب والمستحيل والممتنع
بخلاف القدرة فانها انما تتعلق بالموجود الممكن فلا تتعلق
بالمستحيل ولا بالواجب فلا تتعلق بذاته ولا بصفاته العلية
بخلاف العلم كما علمت وان اراد الثاني ففيه نظر لما تقرر
من ان القدرة لا تتعلق بالمعدوم المستحيل ولا بالواجب فلا
تتعلق القدرة بذاته العلية ولا بصفاته لانها لو تعلقت بهما
لزم حدوثهما على ما فيه قلت لعل المعنى والله اعلم ان المراد
بالشي المعنى اللغوي الشامل للموجود والمعدوم مستحيلا او
واجبا وان المراد المجموع اي مجموع العلم والقدرة
يتعلق بالشي بهذا المعنى لا ان كل واحد منهما يتعلق به بذلك
المعنى كما هو ظاهر العبارة وهذا المعنى وان كان مجملا الا
ان المصنف قد وكل تفصيله لما سياتي في بحث العلم والقدرة

من شمول الاول وخصوص الثاني وذلك ان نقول ان الكلام فيه
نوع استخدام فالشي بالنسبة الى العلم المراد منه المعنى اللغوي
وبالنسبة الى القدرة المراد منه الموجود الممكن ومثل ذلك
كثير على ان بعضهم قال بتعميم القدرة على وجه اخر بحيث يشمل
كل شي وان كان فيه ما فيه هذا ما ظهر في تقرير هذا المحل
لهذا العبد الضعيف احمد الغنيمي الانصاري فليحرر مرة
اخرى بالمراجعة وكتب ايضا قوله ولا تخرج عن علمه الخ
اشار به الى انه عالم بعلم زائد وقادر بقدرة زائدة على ذاته
سبحانه وتعالى كما هو مذهب اهل الحق ولا اخفا في ان ظاهر
عبارته تشعر بان كل ما يتعلق به العلم تتعلق به القدرة
وذلك ليس كذلك وتخصص الشي بالموجود بل بالموجود الممكن
لا يجدي نفعا اذ الذات والصفات اي ذات الله تعالى
وصفاته مما يتعلق به العلم دون القدرة من جملة الصفات
تامل كذا في بعض الحواشي وكتب على قوله دون القدرة وكذا
القدرة الارادة لا تتعلق بذاته تعالى ولا بصفاته وكتب
عليه ايضا فانها لو تعلقت بها للزم وجود قديم وهو محال
والقدرة لا تتعلق به على ما فيه لكاتبه احمد غ وكتب
ايضا والشي عند اهل السنة الموجود لكن العلم يتعلق بالمعدوم
والظاهر ان المراد هنا بالشي ما يشمل المعدوم كما في اللغة
لمجموع العلم والقدرة لا يخرج عنهما شي واجبا كان او لا
فافهم غ وكتب ايضا اي مفهوم من المفاهيم كان موجودا

واجبا

واجبا كان اولا او معدوما مستحيلا او ممكنا هذا التعميم في
هذه الحاشية لا يتاتى في القدرة كذا بخط شيخنا وفي اقول
التعميم صحيح بالنسبة الى المجموع لا لكل من العلم والقدرة فافهم
قوله مخصص اي مخصص تعلق العلم بذلك البعض دون البعض
الاخر وتعلق القدرة كذلك قوله بعموم العلم للموجود
والمعدوم قوله وشمول القدرة للممكن وكتب ايضا يتبادر
ان الشمول اخص من العموم فيناسب التعبير به في جانب القدرة
فانها خاصة بالممكن فليحرر بالنقل قوله وعلى كل شي ممكن قوله
لا كما زعمت الفلاسفة حيث قالوا لان علمه بان زيدا في الدار
عند كونه فيها اما ان يبقى بعد خروجه منها فيلزم الجهل او لا
فيلزم التغير في علمه وكل محال واجيب بانه مبني على ان العلم
صورة حاصلة مساوية للمعلوم مثبتة في نفس العالم فانه
الذي يتغير وليس ذلك مرادا بل العلم هنا صفة حقيقية
ذات اضافة وعند تغير المعلوم يتغير الاضافة التي هي
التعلق لا الصفة انتهى وقال الكستلي قوله لا كما تزعم
الفلاسفة من انه لا يعلم الجزئيات اي على وجه جزئي يدخل
فيه الزمان بحيث يصح ان يقال حصل الان او من قبل
او لم يحصل بعد ويحصل في زمان قريب او بعيد وان كانوا
قائلين بان جميع الجزئيات من الازل الى الابد معلومة
الوجود له تعالى في وقت وجودها ومعلومة العدم في وقت
عدمها علما مستمرا لا يتبدل فيه اصلا انتهى وكتب ايضا

اي جمهورهم والا فقد ذهب بعض متقدميهم الى انه لا يعلم شيا
اصلا زكريا فانظر هذا النقل مع ما سياتي عن الفلاسفة في
نفي الصفات قوله والنظام هو ابراهيم بن سيار من شياطين
القدرية وكتب ايضا قوله والنظام عطف على الفلاسفة
اي ولا كما يزعم النظام انه لا يقدر على خلق الجهل الخبيث
قال هو ومتابعوه لا يقدر على الفعل القبيح لانه مع العلم
بقبحه سفه ودونه جهل وكلاهما نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه
والجواب انه لا قبح بالنسبة اليه تعالى فان الكل ملكه
فله ان يتصرف فيه على اي وجه اراد وان سلم قبح الفعل
بالقياس اليه فغايته عدم الفعل لوجود الصارف عنه
وهو القبح وذلك لا ينفي القدرة عليه انتهى قوله ولا
قبح من عطف العام على الخاص قوله والبلخي هو ابو الفتح
المعروف بالكعبي كما في شرح المقاصد قال لا يقدر على مثل
مقدور العبد حتى لو حرك جوهرا الى حيز وحرك العبد الى
ذلك الحيز لم تتماثل الحركتان واحتج بان مقدور العبد
اما طاعة او معصية او عبث وذلك على الله تعالى محال
والجواب انها اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الينا اما
فعله تعالى فمنزه عنها وكتب ايضا وهو المعروف بالكعبي
وفي شرح المواقف وانكار الافكار مما يدل على انه غيره قوله
على نفس مقدور الخ تمسكا بدليل التمانع على الوجه السابق
وخفي عليهما ان غاية ما لزم منه عجز العبد وهو لا ينافي العبودية

كما سياتي في الالوهية قوله وله صفات قال الفخر الرازي
في تفسيره الصفة الحقيقية اما ان تكون صفة يلزمها
حصول النسبة والاضافة وهي مثل العلم والقدرة فان
العلم صفة يلزمها كونها متعلقة بالمعلوم والقدرة صفة
يلزمها صحة تعلقها بايجاد المقدور فهذه الصفات وان
كانت حقيقية الا انه يلزمها لوازم من باب النسب
والاضافات اما الصفة الحقيقية العارية عن النسب
والاضافة فليست الا السواد والحياة انتهى كلامه رحمه الله سبحانه
وكتب ايضا قال ابن جماعة صفات الله تعالى اما وجودية
او عدمية والوجودية اما اضافية او حقيقية والعدمية
لا تكون الا اضافية ويقال للصفات الثبوتية صفات
الجلال وللعدمية نعوت الاكرام بحسب الاصطلاح
قوله على مفهوم الواجب حق العبارة ان يقال على ذات الواجب
لان الكلام في اثبات الصفات الزائدة على الذات وكتب ايضا
اذ لو كان مفهوم كونه عالما مثلا نفس ذاته لم يفد حمله على ذاته
لكونه حمل الشي على نفسه بمثابة قولنا ذاته ذاته فتعين زيادته
عليها اذ لا مجال للجزئية قطعا وفيه نظر لانه لا يفيد الا
زيادة هذا المفهوم على مفهوم الذات ولا كلام فيها واما زيادة
ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا نعم لو تصور
مفهوم الذات والوصف بحقيقتهما وامكن حمل الوصف على
الذات دون حمل الذات عليها حصل المطلوب ولكن اني ذلك

التصور انتهى غزي قوله وليس الحمل الفاظا مترادفة يعني
حتى يكون معنى الحمل واحدا ولا تثبت الصفات المتعددة
المشار اليها في المتن بقوله وله صفات وبذلك نعلم ان قوله
السابق ومعلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى الخ لا يغني عن
قوله وليس الحمل الفاظا مترادفة عند التامل الصائب غ
وكتب ايضا قوله وليس الحمل انما قال ليس الحمل للتنبيه على
ان مثل المريد والشائي من باب الترادف غزي قوله
وان صدق الخ عطف على قوله مستقل في ثبوت المطلوب
وكتب ايضا نحو عالم وقادر وكتب ايضا نقض ذلك بقولك
النفس عالمة بذاتها والضوء مضيء وقد تكلم على ذلك الدواني
وغيره في حواشي التجريد قوله ماخذ الاشتقاق وهو
المصدر كالعلم والقدرة وكتب ايضا مسلم لكن الكلام في
ان ماخذ الاشتقاق امر ثابت في الخارج زائد على الذات
ثابت لها وصدق المشتق لا يفيد ذلك قطعا غ قوله
الاشتقاق له اي لذلك الشئ قوله ان له اي الشئ قوله
لا علم له اي زائد على ذاته فليس عندهم الا الذات فقط
وعنها ينشأ العلم والقدرة الخ تامل قال في بعض الحواشي
فيه نظر لانهم لا يقولون هو عالم لا علم له بل يقولون له
علم لكن علمه عين ذاته وليس زائدا عليها فلا يكون مثل اسود
لا سواد له انتهى قطلوبغا وكتب ايضا بل له عندهم عالمية
فهم قائلون بان الذات يترتب عليها ما يترتب على الصفات

وما

وما هو ثمرات لها وليس ذلك محالا وان كان ظاهر النقليات
تخالفه شريف بالمعنى قوله محال ظاهره فيه ان المفهوم
الظاهر من قولنا اسود الاتصاف بامر حقيقي هو السواد
ومن قولنا عالم هو انكشاف المعلوم له غايته ان ذلك الانكشاف
في حقنا يعتمد وكذا النصوص والاقوال المنفية لا يفيدان
ازيد من ذلك وكذا الحال في باقي الصفات انتهى كستلي
والحاصل انه لم يقم الدليل القطعي على ثبوت تلك الصفات
في الخارج وانها زائدة على ذاته كما ان العلم مثلا في حقنا
زائد على الذات بل ذاته تعالى مباينة لسائر الذوات
فجاز ان يكون مبدا لهذه الاضافات كما هو مذهب الفلاسفة
والمعتزلة وليس فيما ذكره دلالة على تعيين شئ من ذلك كما قاله
الكستلي وغيره قوله وجود علمه اي كونه عالما واما ان العلم
قدر زائد على الذات فلا تامل قوله وليس النزاع بين
اهل السنة والمعتزلة حيث قالت المعتزلة عالم لا علم له
قال بعضهم معناه عالم بلا قوة لكون الادراك بها كما في غيره تعالى
فان ادراك العبد بقوة خلقها الله تعالى فيه ولا حاجة له تعالى
في ادراكه الاشياء الى مثل تلك القوة بل هو مدرك للاشيا
بذاته فلا يلزم منه ان يكون علمه غير ذاته قوله من جملة
الكيفيات فانها اعراض حادثة قوله ولا يعني مستحيل وكتب
ايضا من الاطناب والاقحام لا يغني عنه قوله ولا ضروري
لان العلم بالشئ على وجه الضروري والاكتساب يكون بحصول

صورة المدرك عند المدرك وعلم الباري تعالى ليس كذلك بل
بحصول ذوات الغير عنده قطلوبغا **قوله** سائر الصفات
اي ليس محل النزاع بالمعنى المتعارف للمخلوق بل بالمعنى الذي
يليق بجلال الباري سبحانه **قوله** جميع الصفات وتسمى
بالصفات المعنوية قال الشيخ ابن غرس عند قول الشيخ فيما سبق
يرتفع التعدد قبل قول المتن ولا يخرج عن علمه الخ ما نصه
والصفات النفسية عند المتكلمين هي التي تدل على الذات
دون معنى زائد عليها والمعنوية هي التي تدل على معنى زائد
على الذات انتهى كلامه وعليه فالوجوب والوجود من
الصفات النفسية فليحرر قال ابن جماعة واختلف العلما
في الصفات الحقيقية والوجوب من الاضافية في انها
عين الذات او غيرها قالت الفلاسفة انها عين الذات
قوله والمعتزلة في الكفاية ما حاصله ان المعتزلة
يقولون عالم بلا علم قادر بلا قدرة وكذا في سائر الصفات
الا في الكلام والارادة فاعترفوا بانهما ورا الذات ولكن
زعمت انهما محدثان غير قائمين بذاته تعالى ثم رايت
القول بالارادة الحادثة منقول عن معتزلة البصرة
قالوا الله سبحانه مريد بارادة حادثة لا في محل ولا خفا
في بطلانه لما فيه من قيام المعنى بنفسه وايجاب الحكم لما
لم يقم به وتجدد الحال الحادثة على الازلي انتهى **قوله**
ان صفاته الخ غير الكلام لما سياتي في الشرح انهم ينفونه

بالكلية

بالكلية وكتب ايضا حاصله يرجع الى نفي الصفات مع حصول
ثمراتها ونتائجها من الذات لا الى ان هناك ذاتا له صفة
وهما متحدان حقيقة كما توهمه ظاهر العبارة لا يقال نفي
الصفات كفر لانه انكار لما ثبت بالنص والاجماع لان الثابت
بالنص ليس الا كونه عالما وقادرا الى غير ذلك مطلقا دون
كونه عالما بالعلم الزائد وقادرا بالقدرة الزائدة على الوجه
الذي اثبته الاشعري ونفاه المعتزلة ولا دلالة للنص
عليه لا اثباتا ولا نفيا فتامل **قوله** عالما كان ينبغي ان
يقول علما سبحانه **قوله** قادرا قدرة **قوله** الى غير ذلك
يسمى باعتبار التعلق بالمبصرات بصيرا وبالمسموعات سميعا
وبالمرادات مريدا وبالافهام متكلما فتكون الصفات هو
الذات بالاعتبار لا بالحقيقة انتهى ابن غرس وفي قوله
وبالافهام متكلما نظر او سوء خط لانهم لا يثبتون صفة
الكلام كما بينه الشارح مرتبا تامل لكاتبه احمد الغنيمي
وكتب ايضا اي في غير الكلام اما هو عندهم فليس قائما بذاته
بل مخلوق في الشجرة او غيرها من المظاهر وانظر صفة
الحياة فقد صرحوا بانها لا تتعلق بشيء فهل المعتزلة يقولو
فيها انها قائمة بذاته زائدة عليها كما هو راي الاشاعرة
في سائر الصفات او يقولون بمقالتهم في غيرها من انها
عين الذات بالاعتبار لم ار فيه كلاما لقلة اطلاعي وعدم
الكتب المطولة الكلامية والاشتغال بالحوادث البدنية

والتعلقات المعاشية ونسأل الله سبحانه ان يفرغ قلوبنا
لمعرفته وان يرزقنا من فيض اكرامه وهبته لكاتبه احمد
الغنيمي ثم وقفت ولله الحمد على الكلام في صفة الحياة عند
المعتزلة وغيرهم وحررناه فيما كتبناه على ام البراهين
للشيخ السنوسي فعليك به قوله ولا تعدد هذه المقالة
تختص بالمعتزلة اذ الفلاسفة يقولون بتعدد القدما
وتكثرها جدا لانهم قائلون بقدم العالم ابن غرس لكن ان
رجع الضمير في قوله سابقا فزعموا الى المعتزلة انتفى الاشكال
قوله والجواب في هذا الجواب ضعف ق قوله ويلزمكم
الى اخره اورد عليه انه ليس معنى ما ذكروه ان هنا ذاتا وصفة
وهما متحدان حقيقة ليلزم ما ذكر من المحالات بل ذاته تعالى
يترتب عليها ما يترتب على ذات وصفة معا فذاته حقيقة العلم
باعتبار انها لا تحتاج في انكشاف الاشيا وظهورها الى
الى صفة تقوم بها وحقيقة القدرة باعتبار انها مؤثرة
بذاتها لا بصفة زائدة عليها كما في ذواتنا فالذات والصفات
متحدة في الحقيقة متخالفة بالاعتبار والمفهوم ومرجع
ذلك اذا حقق الى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها
من الذات وحدها انتهى ومن خط شيخنا العلامة ابن
قاسم نقلت وهو كذلك في كلام الناس وكتب على قوله على
ذات وصفة معا كذا بخطه وهو صحيح وكتب ايضا ويلزمكم ايضا
كون العلم مثلا عالما وسميعا الخ وكتب ايضا الخطاب للفلاسفة

والمعتزلة

والمعتزلة ق قوله ومعبود الخلق في سميعا وبصيرا قوله
وكون الواجب اي لذاته وكتب ايضا كالعلم مثلا فانه عين
الذات عندهم مع انه ليس قائما بذاته هذا تقريره على الظ
من العبارة ولا يخفى وكتب ايضا لعلهم انه يقولوا حقيقة
العلم في شانه تعالى قائم بذاته لانه عين ذاته انتهى
ق ش قوله ازلية نسبة الى الازل وهو القدم كما في
الصحاح وتهذيب الازهري وقيل نسبة الى لم يزل
بابدال الهمزة من اليا كذا في الصحاح بصيغة التمريض ابن
ابي شريف وقد ينظر في قوله وهو القدم بما صرح به من
ان القديم اخص من الازلي ولعل هذا اصطلاح بعض
اهل الكلام واما عند اهل اللغة فهما متساويان فليحرر
لكاتبه غ وكتب ايضا قال الفخر لفظ الازلي يفيد الانتسا
الى الازل فهذا يوهم ان الازل شي حصل ذات الله فيه
فهذا باطل اذ لو كان الامر كذلك لكانت ذاته مفتقرة الى
ذلك الشي ومحتاجة له وهو محال بل المراد وجود لا اول له
البتة انتهى وكتب ايضا نسبة الى الازل وهو ما لا بداية
له والقدم ما لا بداية لوجوده شيخنا ق قوله الكرامية
بكسر الكاف وتشديد الراء انتهى من شرح زاده وكتب ايضا
نسبة الى محمد بن كرام انتهى شيخنا ق قوله حادثة لا محدثة
فانها لا تسمى بذلك قوله لاستحالة علة لا ضر وكتب ايضا
علة ازلية وكتب ايضا ولقائل ان يقول لا نسلم ان كلا لا يخلو عن

الحوادث فهو حادث فلم لا يخلو ان يكون الشي ازليا وهو لا يخلو
عن الحوادث فان كل عرض وان كان حادثا فقبله عرض اخر
وهكذا الى غير نهاية كما انكم تقولون ان في الاخرة تبقى
الاجسام الى ما لا نهاية لها مع ان الاجسام لا تخلو عن
الاعراض واستحالة بقاء الاعراض واستحالة خلو الاجسام
عنها لم يوجب استحالة بقاء الاجسام لا الى نهاية
واجيب عنه بانا بينا استحالة قدم ما لم يسبق الحوادث
لمشاركته فيما كانت لاجله حادثة والمستحيل لا يمكن تصحيحه
بما يظن انه نظيره من الممكنات بل اذا ثبت لاستحالة هذا
بدليل مقطوع به وثبت امكان ذلك عرف بطريق الضرورة
ان بينهما مفارقة وان جهلها الخصم لان الجهل عليه
جائز ممكن والخطا على الدليل المقطوع به ممتنع قوله
قائمة بذاته تصريح بما علم التزاما لاقتضاء المقام ذلك
ابن غرس وفيه نظر وكتب ايضا قيام الناعت بالمنعوت
قوله الا ما يقوم به قال بعضهم الصفات التي ليست
عين وليست غير كيف يكون معنى القيام فيها ابن جماعة كذا
قوله ضرورة الخ اعلم ان ههنا موصوفا وصفة واتصافا
فالموصوف الشي والصفة المعنى القائم به والاتصاف
قيام ذلك المعنى بذلك الشي واثبات تلك الصفة للشي
يسمى وصفا ثم ان كانت الصفة حقيقية فالقيام حقيقي او
اعتقادية فالقيام اعتباري انتهى غرس قوله لا كما يزعم

المعتزلة الخ فيه اشارة الى ان المصنف قصد بقوله قائمة بذاته الرد
على من يخالف في ذلك بالنسبة لبعض الصفات وهو الكلام
لا بالنسبة للجميع لعدم تحققه لان ما عدا الكلام اما منفي راسا
كما عند المعتزلة والفلاسفة او يثبت قيامه بذاته مع دعوى
حدوثه كما عند الكرامية فليتامل هكذا بخط شيخنا ق قوله
قائم بغيره كالشجرة في قصة موسى ولسان الملك وغيرهما مما
يريد كونه تعالى مظهرا لكلامه انتهى وكتب ايضا وكان يسمعه
النبي صلى الله عليه وسلم في اليقظة دون الحاضرين ويسمعه في
المنام غيره من الصالحين وكذا يقولون في الارادة انه تعالى
مريد بخلقها في محل وهي حادثة عندهم كما في الاقتصاد قوله
غير قائمة اذ لا يعقل ذلك من عاقل فضلا عن فاضل لما فيه
من التناقض الظاهر فلا بد من صرفه كلامهم تامل وكتب ايضا
قوله لا اثبات كونه صفة الخ يمكنه الجواب عن المصنف بعد تسليمه
انه قصد بقوله قائمة بذاته الرد على المعتزلة بانه لم يقصد
الرد عليهم في اثبات الكلام النفسي صفة له غير قائمة بذاته بل
قصد التعريض بردما لعله راى كلامهم يفيده من ان الكلام
اللفظي صفة له غير قائمة بذاته فليتامل شيخنا ق وكتب
ايضا قوله لا اثبات كونه صفة اي كما زعمه رد المصنف عليهم
بقوله قائمة بذاته انتهى فيومي افو لكن الشارح تبع المصنف في
شرح قوله الاتي وهو متكلم بكلام هو صفة له حيث قال هناك
وفي هذا رد على المعتزلة الخ الا ان يقال انما ذكر ذلك توفيه

لظاهر طريق المصنف واستغنى عن الاعتراض عليه بما ذكره هنا
شيخنا ق قوله ابطال التوحيد اي اعتقاد الشركة في
وجوب الوجود وكتب ايضا قوله ابطال التوحيد اي ان
ابطال التوحيد لازم لاثبات الصفات بواسطة امرين
كونها قديمة مغايرة للذات والثاني تعدد القدما اللازم
للامر الاول وحينئذ يلزم ابطال التوحيد بناء على ان كل
قديم اله كذا فيما كتبه شيخنا اللقاني ناصر الدين بهامش
الشرح ق قوله لما انها اي الصفات قوله فيلزم من اثبات
الموجودات المغايرة المذكورة ق قوله وتعدد القدما
يلزم من قدم غير الله سبحانه ق قوله بل تعدد الواجب اي
بل يلزم من اثباتها قوله على ما المعنى الذي قوله المتقدمين
اي المشايخ المتقدمين القائلين بترادف الواجب والقديم
او تساويهما هربا من القول بامكان الصفات قوله كلام
المتأخرين يشير به الى كلام الامام حميد الدين الضرير
ومن تبعه قوله باثبات ثلاث هي العلم والحياة والوجود
قوله الثمانية التي ذهب اليها الاشعري وهي منظومة
في قول القائل
حياة وعلم قدرة وارادة ... كلام وابصار وسمع مع البقا
والاشعرية متفقون على ما عدا الثامنة فالاكثرون على
ان البقا استمرار الوجود وليس صفة زائدة على الوجود بل
هو امر اعتباري اضافي كما قرره الشارح فيما سبق قوله
بال

بال اي شان قوله او الكثرة اشارة الى ان التكوين كما عند الحنفية
كما سيأتي قوله اشار الى الجواب بقوله لا هو ولا غيره
اقول لعله انما قال اشار ولم يقل واجاب كما قاله الكمال ابن
ابي شريف وغيره وازيد على ذلك وجها ثالثا لم ار من تعرض
له وهو انه قال ان الصفات ليست غيرا وللغير معنيان
لم يفصح في المتن عن المراد منهما من احدهما فكان في ذلك
نوع اجمال فلذا قال الشارح اشار ولم يقل واجاب ثم
ان قول بعض الحواشي انه لا دخل لقوله لا هو ولا حاجة اليه
منتقد او يقال اشار بقوله لا هو للرد على المعتزلة القائلين
بالعينية على ما سبق في الجملة واشار بقوله ولا غيره للرد
على الكرامية وفي ذلك من الحسن ما لا يخفى هذا ثم ان قول
الشارح فيما سبق عند قوله قائمة بذاته لا كما يزعم
المعتزلة الخ اقول يمكن ان يقرر المتن بغير ما سلكه الشارح
وهو ان قوله ازلية للرد على الكرامية كما قال او قوله
قائمة بذاته رد على المعتزلة فيما قالوا من ان الصفات كلها
ما عدا الكلام والارادة والقدرة على الشارح عين ذاته
اذ المتبادر من العينية بالمعنى المذكور حكم انها غير قائمة به
فليتأمل وليحرر من مادة اخرى فانه من خطرات الدرس لكاتبه
احمد الغنيمي قوله وهي لا هو ولا غيره قال الشيخ محيي الدين
نفعنا الله تعالى به بعد تقرير كلام رد به على المتكلمين ان
قولهم صفات الحق لا هي هو ولا غيره كلام خلي عن الفائدة

وبين ذلك الى ان قال ونحن لا نقول بالزائد ولا نخالف
كشفنا بان الصفات الالهية على الذات فما زاد هذا
على الذين قالوا ان الله فقيرا لا نخس العبارة فقط
فانه جعل كمال الذات لا يكون الا بغيرها فنعوذ بالله
ان نكون من الجاهلين انتهى فتلخص من جميع كلام الشيخ
رحمه الله انه قائل بان الصفات عين لا غير كشفا ويقينا
وبه قال جماعة من المتكلمين وما عليه اهل السنة والجماعة
اولى والله تعالى اعلم انتهى من الجواهر للشيخ الشعراوي
فليراجع فان بيان الشيخ في دعوى العينية لا يخلو عن
نظر وفي حفظي ان العلامة الدواني حرر المسئلة اتم تحرير
وكتب على قوله فانه جعل الخ قوله فانه جعل كمال الذات
لا يكون الا بغيرها عليه منع ظاهر وان كان مولانا
العارف بالله من اهله والباطن **قوله** عن الذات اي كما
زعمت المعتزلة **قوله** ولا غير الذات اي الاشارة الى عدم
ورود السوال اصلا لان نفي لزوم قدم الغير كان في
انتفاء تعدد القدماء المتغايرة وانما مشى الشارح على نفي
لزوم التعدد ايضا بقوله وتكثر القدما الاشتهار ذلك فيما
بين القوم وكتب ايضا اذ هذا القديم ليس غيرا **قوله**
والنصارى الخ جواب سؤال هو ان النصارى لم يصرحوا
بالقدما المتغايرة حتى يكفروا فيوى والغرض منهم التشنيع
على اهل السنة في اثباتهم تعدد القدماء ويظهر انه لو قدم

هذه

هذه الجملة عند قوله وانما تمسكت المعتزلة الخ كان اولى غ
قوله بالقدما اي بتغاير القدماء **قوله** لزمهم ذلك اي
القول بالقدما المتغايرة يعني الذوات القديمة غزي
وكتب ايضا قيل الزام الكفر كفر لا لزومه واجيب بان لزوم
الشي مع العلم به التزام وما نحن فيه من هذا القبيل **قوله**
الاقانيم جمع اقنوم وهو الاصل قال في الصحاح واحسبها
رومية **قوله** وسموها اي الاقانيم **قوله** الاب الخ لف
ونشر مرتب **قوله** ان اقنوم اصل وهو لفظ يوناني **قوله**
العلم الذي هو صفة **قوله** انتقل ولا ينتقل الا الذات
قوله فجوزوا الانفكاك في الاقانيم عن ذاته **قوله**
فكانت الاقانيم الثلاثة ذوات راجع للانتقال **قوله**
متغايرة راجع الى الانفكاك **قوله** ولقائل الخ هو سؤال
وارد على ما اقتضاه كلام المصنف تبعا لكلام غيره من المشايخ
على ما سبق بيانه من ان التعدد والتكثر فرع التغاير بمعنى
جواز الانفكاك فيتوقفان عليه فلزم من انتفائه
انتفاؤهما فتضمن منع ذلك التوقف مسندا بمراتب الاعداد
فانها متعددة ولا تغاير بينها وبان اهل السنة مجمعون
على تعدد الصفات ولو توقف على التغاير لما اجمعوا عليه
غزي وكتب ايضا اي من طرف المعتزلة فان ظاهر كلام اهل
السنة ان انتفا التغاير يلزمه انتفا التعدد والتكثر
بناء على ان التعدد يتوقف على التغاير وهو محل نظر فلهذا

قال ولقائل الخ وكتب ايضا قوله ولقائل ان يقول الخ هذا
سؤال وارد على ما اقتضاه كلام المصنف تبعا لغيره من ان
التعدد والتكثر فرع التغاير بمعنى جواز الانفكاك فتوقفان
عليه يلزم من انتفائه انتفاؤهما يتضمن منع ذلك التوقف
مسندا بمراتب الاعداد فانها متعددة ولا تغاير فيها
ذكريا **قوله** ان يمنع توقف اي الاستلزام **قوله** على التغاير
لا بالمعنى المشهور بل بمعنى جواز الانفكاك اذ التغاير بالمعنى
المشهور والتعدد متلازمان **قوله** من الواحد فيه
نظر فانه يقتضي ان الواحد من مراتب العدد وليس كذلك
فان العدد كم منفصل والواحد لا اتصال فيه لكن منهم من
قال العدد ما يقع في العد فيكون اعم من الكم المنفصل
ويصدق بالواحد **قوله** لا يغاير الكل اي بالمعنى الذي
لم يجز انفكاكه منه لا بالمعنى الذي ان مفهومه ليس
عين مفهومه مثل الجزء يغاير الكل من حيث ان مفهومه ومفهومه
انتهى حاشية **قوله** وايضا يعني اذا قالوا بتكثرها فلا
معنى للاستدلال بعدم التغاير على عدم التكثر المستلزم
لعدم تعدد القدما وتكثرها مع انه لا يصح ان يجعل دليلا
عليه فالاولى ان يقال اشار الى صحة الجواب المشار اليه
بقوله لا هو ولا غيره بان يحمل عبارة المصنف على ما ذكره الشارح
بان يقال فلا يلزم قدم الغير وليس المحال الا اثبات القدما
المتغايرة **قوله** فالاولى ان يقال الخ بعد تسليم صحة الملازمة

ومنع

ومنع بطلان اللازم شرح غرس وفي قره كمال الاشارة الى منع بطلان
اللازم اي لا نسلم استحالة تعدد الصفات القديمة وانما
المستحيل تعدد الذوات القديمة لكن ذلك ليس بلازم
مما ذكرناه وقد عرفت فيما سبق وجه قوله اولى دون ان يقول
فالصواب فارجع اليه انتهى وكتب ايضا اي في دفع ما تمسك
به المعتزلة في قولهم سابقا ان في اثبات الصفات ابطال
التوحيد لما انها موجودات قديمة متغايرة فيلزم قدم غير
الله تعالى وتعدد القدما ان يقال في دفع هذا التمسك
المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات ولا يقال في
دفع التمسك ما ذكره المصنف بقوله وهي لا هو ولا غيره اي
ليست الصفات عين ذاته ولا غير ذاته انتهى شرح اخر
وكتب ايضا قوله فالاولى ان يقال وقد يجاب ايضا بان القديم
هو الازلي القائم بنفسه تعالى قال قره كمال هذا اشارة
الى منع الملازمة اي لا نسلم لزوم تعدد القدما فان القديم
هو الازلي القائم بنفسه والصفات ليست قائمة بانفسها
فلا تكون قديمة وان كانت ازلية انتهى **قوله** لا ذوات
وصفات قديمة فقولكم يلزم من اثبات الصفات تعدد
القدما مسلم وقولكم تعدد القدما محال ان اردتم به تعدد
قدما هي ذوات فمسلم ولكنه غير لازم من اثبات الصفات
وان اردتم مطلقا فممنوع انتهى شرح غرس **قوله** وان لا يجترا
عطف على ان يقال **قوله** لذاتها اي لذات الصفة لئلا يلزم

الاشتراك **قوله** بل يقال اويقال انها واجبة للذات على انها
لازمة لها لزوما لا يقبل الانفكاك اصلا فالذات اقتضت
وجود نفسها على ما هي عليه من صفات الكمال ونعوت الجلال
غزي **قوله** مراد من الخ وان كان معنى الوجوب فيهما مختلف كذا
كما هو ظاهر **قوله** يعني انها واجبة لذات الواجب الى اخره
فسر في شرح المقاصد كون الصفات واجبة لذات الواجب
لانها مستندة اليه بطريق الايجاب لا بطريق الخلق
والاختيار لئلا يلزم كونها حادثة ثم قال وما ثبت من كون
الواجب مختارا لا موجبا انما هو في غير صفاته واما استناد
الصفات عند من يثبتها فليس الا بطريق الايجاب وكذا
قولهم علة الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث دون الامكان
ينبغي ان يخص بغير صفاته انتهى وفيه ان الايجاب
يطلق على الايجاد لا عن اختيار ولا ايجاد لا عن اختيار
ظاهر في معنى الحدوث وهو غير مراد فقد صرح بانه يجب عرفان
كل من صفات ذاته تعالى بالازلية والابدية والاحدية
والاستغناء عن الموجب والموجد والتوحد بذلك عن غيرها
من الصفات وممن صرح بذلك سلطان العلماء ابو محمد بن
عبد السلام في قواعده وكتب على قوله وليس الا بطريق الايجاب
قال بعضهم ويمكن ان يختار صدورها بطريق الاختيار ولا
يلزم الحدوث ولا التسلسل لان تقدم القصد الحامل على
الايجاد يجوز ان يكون كتقدم الايجاد على الوجود في انه بحسب

الذات

الذات لا الزمان بخلاف الناقص كقصدنا الى افعالنا **قوله**
فهي ممكنة اي بالامكان الخاص وهو سلب عن ايجاب الجانب الخالفه
يعني انه لا ضرورة في سلب الامكان وكتب ايضا ليس المراد
هنا الامكان المتعارف وهو قرار الوجود والعدم لانه لا يجوز
القدم على الصفات لانه نقص وكتب ايضا فيه نظر من جهة انه
يخالف ما قدمه في الشرح في بحث القدم من ان كل ممكن فهو
حادث ومن جهة ان اطلاق الممكن على صفاته تعالى يوهم النقص
فهو ممنوع منه **قوله** ولا استحالة جواب سؤال لمقدر **قوله**
وصفاته اي مع صفاته **قوله** ولا يطلق اي يجب ان لا يطلق
شرعا **قوله** بالقدماء لئلا يتسارع الفهم الى تعدد ذوات
قديمة وخصوصا عند من قال ان القديم هو الازلي القائم
بنفسه كما نقله الخيالي **قوله** الوهم ولم يقل الظن لصفات
الالوهية بل الثبوت ضروري ازلي فافهم ذلك **قوله** اي نفي الصفات
لئلا يلزم مع وضوحه استصعابا بالكتابة كونه الواحد الحقيقي
فاعلا وقابلا ان قلنا صدور الصفات عن الذات استكمالا له
وانتفاعا له عن العدول الاحتياج اليه في الصفات الحقيقية
ان صدرت عن الغير مع لزوم التسلسل او تعدد الواجب وكتب
ايضا بالمعنى الذي قال به اهل السنة والمعتزلة تهربا من القول
بتعدد القدماء مطلقا والفلاسفة هربا من القول بامكان
الصفات لانهم قائلون بتعدد القدماء بالزمان واما القديم
بالذات فواحد باتفاق الكل والمعتزلة والفلاسفة زعموا ان

التوحيد الحقيقي انما هو بنفي الكثرة عن الواجب تعالى مطلقا عرض
قوله نفي قدمها فيه تغليب فانهم قالوا بقدم المشيئة كما سياتي
وتقدم الكلام وفسروه بالقدرة على التكلم مع ذهابهم الى ان
المؤلف من الحروف المسموعة حادث قائم بذاته تعالى وانه
قول الله لا كلامه غزي وكذا بقدم القدرة ابن ابي شريف
وكتب ايضا لانها لا تتصور بدون المتعلق والمتعلق حادث
فالتزموا حدوثها وجوزوا كونه تعالى محلا للحوادث انتهى
قوله والاشاعرة اي قدماؤهم قال العلامة الكستلي وقد علمت
ما فيه فالقول الحق والمذهب الجزل على تقدير وجودها
التزام مغايرتها لذاته تعالى وامكانها ومنع بطلان تعدد
القدماء واقتضاء الامكان الحدوث كما سبق اليه الاشارة
انتهى كلامه رحمه الله سبحانه قوله عينت بها الضمير يرجع
الى الصفات الحقيقية لان كلامه فيها فلا يرد ما قيل ان الاشعري
انما قال ذلك في بعض الصفات وهي التي يمتنع انفكاكها اما غيرها
فمنها عنده ما هو عين الذات كالوجود ومنها ما هو غير الذات
وهي كل صفة وقعت اضافة محضة كالمعية والقبلية قوله
فان قيل بناء على ان المراد بالغيرية المعنى اللغوي وهو الاتصاف
بمغايرة ما ومحصل الجواب ان المنفي في قوله ولا غيره مغايرة
مقيدة فلا تناقض اصلا قوله في الظاهر من حيث ما تقتضيه
العبارة من النفي وكتب ايضا اي ظاهر التعبير حيث قال لا هو
فانه رفع للعينية ولا غيره فانه رفع للغيرية والعينية

والغيرية

والغيرية متناقضان فادخال السلب عليهما رفع للنقيضين الظاهر
في رفع كل اثبات للاخر ضمنا فيكون جمعا بين النقيضين
لكن استفادة هذا من ظاهر اللفظ فتامل قوله جمع
بينهما بناء على عدم الواسطة قوله واثباتها اي العينية
قوله نفي العينية فيه ايقاع الظاهر موقع المضمر قوله بين
النقيضين وهما العينية والغيرية قوله من اللفظ الاخر
قوله فهو اي المفهوم من السلب كما اشار اليه قوله غيره الضمير
راجع لقوله هو كما اشار اليه قوله ولا يتصور يمكن قوله
بينهما اي الغير والعين قوله فسروا الاشاعرة قوله
يقدر يفترض قوله ويتصور يمكن عطف تفسيري قوله
مع عدم الاخر اي مع عدم الوجود للاخر ليصح ان يفرض وجوده
مع فرض عدم الاخر شرح عرض وفيه نظر قوله يمكن اي امكانا
وقوعيا لا عقليا بمجرد التصور والا فتصور الذات بدون
الصفات ممكن تصوره عقلا ولو اردناه كما هو الظاهر من قول
الشارح يقدر ويتصور الخ لم يصح قول الشارح فيما سياتي ولا
يوجد بدونه كالجزء مع الكل والصفة مع الذات الخ فافهم
وتامل لكاتبه احمد ويصرح به ايضا قوله الاتي لانا نقول
قد صرحوا الى اخره فلله الحمد قوله وفسروا العينية قوله
بلا تفاوت قيل انه تصريح باللازم قوله بينهما واسطة
فيجوز الخلو عنهما وارتفاعهما كالضدين قوله لا يكون مفهومه
فلا يكون عينه وكتب ايضا ولكنه لا ينفك عنه قوله

ولا يوجد اي فلا يكون غيره بالمعنى السابق قوله كالجزء مع
الكل فان مفهوم كل منهما ليس هو مفهوم الاخر ولا وجود لاحدهما
بدون الاخر فلا ينفك عنه ولا يكون احدهما عين الاخر
لاختلاف مفهوميهما ولا غيره لعدم الانفكاك قوله
والصفة اي صفته تعالى مع ذاته لا مطلق الصفة لقوله
بعد بخلاف الصفات الحادثة يعني فان مفهوم صفته تعالى
غير مفهوم ذاته ولا يوجد بدونها لان العدم على الاولى محال
فلا يمكن ان توجد صفاته بدون ذاته ولا العكس ولا
بعضها بدون بعض فلا يمكن ان يتقدر ويتصور وجود احدهما
مع عدم الاخر فتوهمي قوله والعدم على الخ اقتصر على عدم
الانفكاك بالوجود والعدم لان الكلام في الصفات وهي
ليست متحيزة قوله والواحد الخ لما كان بيان الواسطة
في الذات والصفات مبنيا على امتناع العدم على الازلي
بين ذلك في مثال الكل مع الجزء فقال والواحد مع العشرة
مستحيل اي فلا يمكن وجود احدهما مع عدم الاخر مع انهما
متغايران في المفهوم ومن هنا يعلم انه اعتبر صحة الانفكاك
من الجانبين انتهى ق ق قوله بدونها اي العشرة وفيه
نظر ظاهر لكن مراده يستحيل بقاؤه بدونها من حيث كونه جزءا
منها لا من حيث ذاته وستعلم باقي ذلك بعد قوله بعدمه
اي العشرة نظر فيه بان عدم العشرة قد يكون بعدم الواحد
وقد يكون بعدم الفاعل او الشرط قرا قوله بخلاف الصفات

الخ هذا بناء على تخصيص الدعوى بالصفات القديمة وبعضهم
وهو ما اشتهر بين المشايخ ان كل صفة لا تغاير موصوفها
بناء على عموم الدليل كما قاله الكستلي وغيره قوله الحادثة
القائمة بالذات الحادثة قوله متصور بصيغة اسم المفعول
اي متعقل يعني بخلاف صفاته تعالى فانه لا يتصور قيام
الذات العلية بدون تلك الصفات اي لا يتعقل هذا
ما يفهم من ظاهر كلام الكمال وهو مشكل لما صرح به غير
واحد من انه يمكن تعقل الذات بدون الصفات اللهم
الا ان يحمل كلام الكمال على ما يؤول الى هذا كاتبه احمد
قوله كذا ذكروه المذكور من تعريف العينية والغيرية
وكتب ايضا في نسخة كذا ذكره المشايخ اي مشايخ ما وراء
النهر قوله وفيه ما ذكروه قوله ان ارادوا بقولهم ما يمكن
الانفكاك صحة امكان قوله انتقض ما ذكروه من التعريف
قوله بالقائم مع الصانع فانهما متغايران ولا يجوز
الانفكاك فالعكس فاسد وهو متعلق بانتقض كما اشار اليه
قوله والعرض عطف على القائم كما اشار اليه قوله
اذ لا يتصور يمكن علة النقض كما اشار اليه قوله لاستحالة
عدمه اي الصانع كما اشار اليه قوله كالسواد لان وجود
العرض في نفسه هو وجوده في موضوعه قوله وهو ظاهر
اي انتفاء تصور وجود العالم بدون الصانع ووجود العرض

بدون المحل شرح غ وفيه ايضا ولا يصح ان يكون مرجع
الضمير للانتقاض الذي دل عليه انتقض لان الانتقاض
انما يتم بقوله مع القطع بالمغايرة انتهى وفيه تامل وكتب
على قول الشارح وهو اي عدم تصور وجود العرض بدون المحل
ق قوله مع القطع يتعلق باستحالة ق قوله وان اكتفوا
في المغايرة بصحة الانفكاك من جانب واحد ق قوله
بجانب واحد فسد الطرد قوله لزمت المغايرة وهي باطلة
عندهم قوله وكذا يلزم المغايرة ق قوله بين الذات
المحدثة ثم رايت بخط شيخنا ق ذاته تعالى صح وكتب ايضا
قوله وكذا بين الذات والصفة يرد عليه انهم صرحوا بان
التلازم في الصفات اللازمة بل القديمة ولا يوجد
الذات بدونها ومرادهم جواز انفكاك احدهما عن الاخر
بلا مانع اصلا فلا يكفي مجرد الامكان الذاتي كذا في الخيالي
وكان حاصل كلامه ان المراد بامكان الانفكاك الامكان
الوقوعي وامكان انفكاك الذات عن الصفة امكان
ذاتي لا وقوعي اذ لا يمكن وقوع وجود الذات بدون الصفة
وان امكن الامكان في ذاته بالنظر لذات الصفة فليتامل
فكان الكستلي اشار الى جواب هذا الايراد بقوله قوله
والذات بدون الصفة فان كثيرا من الصفات الحادثة
تزول وتبقى موصوفاتها ومبنى هذا الكلام على ما اشتهر بين

المشايخ

المشايخ من ان كل صفة لا تغاير موصوفها بناء على عموم الدليل
كما عرفت لا على ما حكاه من تخصيص الدعوى بالصفات
القديمة ولا على ما حكيناه من تخصيصها بالصفات النفسية
انتهى شيخنا ق وكتب على قوله يزول وتبقى موصوفاتها
وخصوصا على راي الاشعري القائل بعدم بقاء الاعراض غ
وكتب ايضا على قول الشارح الصفة الحادثة وكتب ايضا عليه
بالنظر الى ذاتها اذ ليست واجبة لذاتها صح كذا بخط شيخنا
ق قوله وجود الجزء اي من حيث ذاته وكتب ايضا مع انه
لا مغايرة بينهما في الواقع واعتبار الانفكاك من جانب واحد
قوله والذات اي المحدثة قوله بدون الصفة اي المحدثة
وكتب ايضا اي الحادثة اما الصفة القديمة فقد تقدم في
الشارح قوله وما ذكرنا يعني قوله في الواحد الخ قوله
ظاهر الفساد اي لما مر آنفا ان الجزء يوجد بدون الكل
ولما ياتي من انه لو اعتبر وصف الاضافة لزم عدم المغايرة
من كل متضايفين كما ل وكتب على قوله يوجد بدون الكل
اي لا بوصف الجزئية قوله لا يقال اي لا يرد على قولنا
وفيه نظر ق وكتب ايضا نختار الشق الاول وكتب ايضا قوله
لا يقال اي لا يقال نختار الشق الاول وهو صحة الانفكاك
من الجانبين ومرادنا تصحيح الحق وقال كمال ايضا قوله
امكان تصور لا امكان الانفكاك بينهما في الواقع قوله

مع عدم الاخر اي مطلقا ق وكتب ايضا قوله مع عدم الاخر
اي لا مع تصور عدمه والا لم يكن لقوله ولو بالفرض موقعا
فيومي وكتب ايضا اي امكان تعقل الانفكاك وتصوره
واقعا وان كان في نفسه ممتنعا **قوله** ولو بالفرض اي
التقدير وكتب ايضا اي ولو كان عدم الاخر بالفرض **قوله**
المراد امكان تصور وجود كل واحد الخ وحاصله انه يمكن
ان يعقل وجود كل منهما في الخارج اي التصديق به مع
الجهل بوجود الاخر وان كان وجوده دونه محال في
نفسه وينبغي ان لا يفهم من ظاهر عبارته انه يمكن فرض
وجود كل منهما دون صاحبه على قياس ما سمعت في الماهية
وذاتياتها والا لزم المغايرة بين الصفة والموصوف
كستلي ثم كتب ايضا قوله المراد امكان تصور اي تعقل
اي حصول صورة الشيء في العقل فهذا صادق بالتصديق
والتصديق هو المراد هنا وما ذكره في هذه الحاشية من
ان المراد التصديق فيه نظر والظاهر ان المراد التصور
فليتامل ثم رايت مضمون ما ذكره ما في الكستلي انتهى كذا
بخط شيخنا العلامة احمد بن قاسم على هامش نسخته ومن
خطه نقلته رحمه الله **قوله** وان كان اي وجود احدهما
مع عدم الاخر محالا وكتب ايضا اي وان كان ذلك المفروض
محالا وكتب على قول الشارح محال في ذاته لا باعتبار تعقل

معلومية

معلوميته للصانع ق **قوله** موجودا مع عدم الصانع وان كان
محالا فصح تصور وجوده في نفسه وان كان محالا غير ممكن
قوله ثم نطلب اي فتاخر الطلب عن تعقل وجوده يدل
على امكان تعقل وجوده مع فرض العدم فليتامل شيخنا ق
قوله ثبوت الصانع ولك ان تقول بقي على الشارح بيان
الانفكاك بين العرض والمحل فلم تركه والظاهر ظهوره
عنده تامل الحاشية ع **قوله** بخلاف الجزء مع الكل كانه
دفع لما عساه ان يدعي لزومه لهذا الجواب من ان
هذا الذي قيل في العالم تعالى الصانع يتصور مثله
في الجزء مع الكل فيثبت به الانفكاك من احد الجانبين
فيتم ايراده على الشق الثاني من الترديد السابق فليتامل
شيخنا ق من خطه **قوله** بخلاف الخ وهذا بخلاف وكتب
ايضا حيث لا يتصور وجود الكل بدون الجزء وكتب ايضا
اي فانه يمتنع انفكاكه عن الكل نظرا لصفة الاضافة
فلا يرد انه على تقدير الاكتفاء بجانب واحد يلزم المغايرة
بين الكل والجزء كما اورده الشارح كما تقدم بقي هذا
اشارة الى ان اختيار الشق الثاني لا يمنع منه هذا الايراد
لاندفاعه وسياتي رد هذا في كلام الشارح بقوله ولو
اعتبر وصف الاضافة فليتامل شيخنا ق **قوله** فانه كما
يمنع وجود العشرة الخ اي تصور وجود العشرة وكذا التقدير
في قوله يمتنع وجود الواحد اي يتصور وجود الواحد الخ

هذا هو المراد كما يقتضيه السياق وليس المراد العشرة التي هي
الكل **قوله** الواحد الذي هو الجزء ولا يصح تصور كل منهما
بدون الاخر ايضا **قوله** يمتنع اي يستحيل **قوله** وجود
الواحد ولا يصح تصوره ايضا جزءا من العشرة مع قطع النظر
عنها فلا وجود للواحد بدونها اذ لو وجد الواحد لما كان
الجزء والحاصل ان الجزء والكل لا يمكن انفكاك كل منهما عن
الاخر لا في التعقل ولا في الوجود وهذا اذا اخذ الجزء
بوصف الاضافة فان قلت كذلك العالم مع الصانع فان
تصوره مع اضافة كونه معلولا للصانع باطل وبدونها
غير مفيد لان وصف الاضافة معتبر عند هذا القائل
تامل **قوله** لما كان واحدا الخ بل واحدا مطلقا ولا يلزم
من وجود المطلق وجود المقيد **قوله** والحاصل من بيان
امتناع وجود الجزء بدون الكل شرح ع وكتب ايضا من قوله
فانه كما يمتنع وجود العشرة الخ الذي هو دليل قوله بخلاف
الجزء مع الكل ق **قوله** الاضافة في الجزء معتبرة وحيث كان
كذلك فلا يوجد الجزء بدون الكل اذ معنى الواحد من العشرة
عشر العشرة **قوله** في اي حين اذا غير وصف الاضافة
قوله صرحوا بما يمنع تلك الارادة **قوله** بين الصفات نحو
العلم والقدرة والسمع والبصر **قوله** بناء على صرحوا **قوله**
لا يتصور لا يمكن **قوله** القطع اي قطعهم اي المشايخ ق
قوله يتصور يتعقل ق وضبط وضبط بالعلم كما ترى **قوله**

البعض

البعض الاخر كالقدرة مثلا **قوله** نعلم انهم اي المشايخ ق **قوله**
هذا المعنى وهو امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الاخر ثم كتب
ولو بالفرض مع انه لا يستقيم في العرض الجزئي مع المحل الجزئي
لان عدم تصور هذا العرض بدون هذا المحل ظاهر كما لا ق وكتب
قال الشارح ابن غرس عقب قوله هذا المعنى ما نصه الذي حمل
عليه مرادهم وهو مجرد صحة تصور الانفكاك وان لم يكن ممكنا
وانما المراد انفكاك امكان الانفكاك واذا اطلقوا التصور
هنا فانما يريدون به الامكان انتهى **قوله** مع انه
لا يستقيم في العرض مع المحل اذ لا يمكن تصور وجود العرض بدون
محله ولو فرضنا محالا الابتناء على ما عند الشارح مع ان وجود العرض
هو نفس حصوله في ذلك المحل اذ ح لا يتصور وجود العرض
مع عدم المحل فيلزم ان يكون الغير ليس بغير وهو محال واما
على ما قرره السيد الجرجاني من ان العرض له وجود مستقل بمعنى
ان الله اوجده لانه من جملة الموجودات وله حصول في المحل
لانه لا يقوم بنفسه محال فحينئذ يتصور وجود العرض مع عدم
محله كما لا يخفى كذا قيل فيومي انتهى من خط شيخنا وقصد التبريزي منه
ظاهر بالوقوف على كلامهم وكتب ايضا اي مع ان هذا المعنى الذي
ادعى انه مرادهم ق وكتب ايضا وهو علة لقوله لا يقال بانه على سبيل
التنزل ق وكتب ايضا قوله مع انه لا يستقيم الخ لما عرفت من ان
وجود العرض في نفسه هو وجوده في موضوعه فلا يتصور التصديق
بوجوده الخارجي دون التصديق بوجود محله فيه كسلي وكتب

ايضا اذ يلزم عليه ان لا يكون العرض مع المحل غيرين ثم رايت
بخط شيخنا رحمه الله سبحانه ما نصه فانهما اي العرض مع المحل
غيران كما سبق اتفاقا ويلزم على هذا عدم مغايرتهما انتهى
وانظر قوله اتفاقا فانه قد يشكل على قول غير واحد في الصفة
المحدثة الخ فانه تخصيص للدعوى والمشهور بين المشايخ ان كل
صفة لا تغاير موصوفها بناء على عموم الدليل فتامله لكاتبه احمد
غ وكتب ايضا قوله لا يستقيم في العرض قال الشارح النسبي
وذلك لان الاعراض النسبية لا يصح تصورها بدون محالها
الخ ما بينه **قوله** في العرض مع المحل فلا يمكن ان يتصور العرض
بدون المحل بخلاف العكس وكتب ايضا المراد الجزئيات لان الكليين
لا وجود لهما في الخارج فلا يكونان غيرين كسائر المعدومات
شريف **قوله** وصف الاضافة في الجزء مع الكل حتى يخرج
عن الغيرية كما قاله الشارح في السابق بقوله والحاصل
انه وصف الخ تامل وكتب ايضا قوله ولو اعتبر وصف الاضافة
الخ رد لقول المجيب والحاصل ان وصف الاضافة معتبر ثم
ان كان المقصود بقول المجيب بخلاف الجزء مع الكل الخ الاشارة
الى انه يجوز ان يجاب باختيار الثاني ولا يرد عليه لزوم
المغايرة بين الجزء والكل ورد بقول الشارح ولو اعتبر وصف
الاضافة الخ منع صحة الجواب باختيار الشق الثاني فهلا
تعرض ايضا لامر الصفة مع الموصوف فانه ايضا من جملة ما اورد
على الشق الثاني كما تعرض في دفع الجواب باختيار الشق الاول

لامر

لامر العرض مع المحل فليتامل شيخنا ق **قوله** كل متضايفين
كما في الجزء مع الكل وكتب ايضا اذ لا يصدق عليهما تعريف المتغايرين
بذلك المعنى تك **قوله** وكالعلة مع المعلول فيه تنبيه على
فساد قوله السابق والقائم قد يتصور موجودا الخ اذ التصور
مع اضافة كونه معلولا للصانع باطل وبدونها غير مفيد
لان وصف الاضافة معتبر عنده انتهى غزي وخيالي
وتعقبه قر **قوله** بل بين الغيرين يلزم عدم المغايرة ق
وكتب ايضا معتبرا في كل منهما المغايرة ق **قوله** فان قيل
اشارة الى الجواب عن قوله هذا في الظاهر رفع للنقيضين
قوله انها اي الصفات **قوله** لا هو تعالى بحسب الوجود
الخارجي او الذهني **قوله** كما هو اي انها لا هو الخ **قوله**
سائر اي جميع **قوله** موضوعاتها اي المحمولات كما اشار اليه
قوله فانه اي الشان وكتب ايضا علة لو حكم ق **قوله**
الاتحاد اي بان يصدق كل من الموضوع والمحمول فيه على ذات
واحدة **قوله** منها اي المحمولات والموضوعات كما اشار اليه
قوله بحسب الوجود اي الذات فيشمل العدمي **قوله**
والتغاير عطف على الاتحاد كما اشار اليه كش ولا بد مع ذلك
من عدم اشتمال الموضوع على المحمول للقطع بعدم افادة قولنا
الحيوان الناطق ناطق واهمله الشارح لانه معلوم مما
بينه اول الكتاب وكتب ايضا قال السيد في شرح المواقف واعلم
ان تفسير الحمل بالتغاير في المفهوم والاتحاد في الهوية انما

يصح في الذاتيات دون الامور العرفية المحمولة على الوجودات
الخارجية كقولك الانسان اعمى اذ ليس لمفهوم الاعمى هوية
خارجية متحدة بهوية الانسان والا لكان مفهومه موجودا
خارجيا متصلا كالانسان واذا اريد تفسيره بحيث يعم
الحمل قيل معنى الحمل ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا
بمعنى ان ما صدقا عليه ذات واحدة وجواز صدق
المفهومات العدمية على الوجودات الخارجية مما لا شبهة
فيه انتهى المقصود نقلناه منه وقد بسط الكلام على معنى
الحمل وكيفيته فليراجع **قوله** بحسب المفهوم فيرد عليه نحو
الكلي كلي والمفهوم مفهوم كما في قولنا سار لقوله هو حكم سائر
الخلق **قوله** فانه اي قولنا الانسان حجر كما اشار اليه **قوله**
لا يصح فيه الحمل لتخلف شرطه وهو الاتحاد بحسب الوجود
قوله وقولنا اي بخلاف **قوله** الانسان انسان فان الحمل
فيه صحيح لوجود الاتحاد لكن لا يفيد فان قيل ما الفرق بين
قولنا الانسان حجر وقولنا زيد جاهل والحال انه عالم والجامع
ان المحمول والموضوع في القضيتين لم يتحدا ذاتا في الوجود
قلنا الحمل صحيح في الثانية وان كانت كاذبة لان المراد به
امكان الاتحاد في الوجود والاتحاد ممتنع في الاولى وههنا
لطيفة فينبغي التفطن لها وذلك انه ليس المراد من تغاير
المفهوم هنا التغاير بحسب المفهوم الاصلي وانما يكفي التغاير
بحسب الارادة على ما سبق بيانه في بحث حقائق الاشياء ثابتة

انتهى

انتهى شرح غرس **قوله** فانه لا يفيد هذا اذا الحدث
مفارقة واما اذا الحدث طبيعية فلا بل يفيد كذا في بعض
الحواشي **قوله** قلنا لا الخ اقول لو قال قائل في الجواب ان
هذا المعنى المذكور من كون الصفة ليست غيرا لانها تتحد في
الوجود مع الذات وليست عينا للتغاير بحسب المفهوم
لا يختص بالصفات الحقيقية الذي الكلام فيها بل يعم
الصفات السلبية وغيرها في الاعتبارية فلا يصح ان يكون
جوابا فتأمل لكاتبه ولم اره **قوله** وذكر الخ اشارة الى الاعتراض
على قوله ولا في الاجزاء الغير المحمولة فان ما في التبصرة ينافيه
والى الجواب بقوله بعد ولا يخفى ما فيه **قوله** ابن حارث
صوابه ابن حرب بالموحدة كما في فتح التبصرة والمواقف وغيرهما
من كبار معتزلة بغداد **قوله** وان يكون الخ هكذا وقع في اكثر
النسخ ان المصدرية بدل من النافية وهو تصحيف بفصل اللام
عن النون لان عطفه على ما سبق يقتضي تحمل تعدد كان تقدر
ولزم ان يكون اي يوجد العشرة بدون الواحد ولزوم ذلك
انما يتم اذا امكن في كل غيرين ان ينفك احدهما عن الآخر
وهو ممنوع كيف واللازم عند المعتزلة غير الملزوم مع عدم
الانفكاك منهما ابن ابي شريف **قوله** ولا يخفى ما فيه لان
مغايرة الشيء للشيء لا تقتضي مغايرته لكل من اجزائه حتى يلزم
مغايرته لنفسه كما في شرح المقاصد **قوله** العلم قال السيد
في حواشي المطالع اراد بالعلم ههنا ادراك المطالب المركبات

سوا كان باعتبار تصور ماهياتها او التصديق باحوالها فكذا
الحال في المعرفة فانها ادراك البسائط تصورا او تصديقا
ومن ثمة يقال عرفت الله دون علمته ويناسب هذا الاصطلاح
ما تسمعه من ائمة اللغة من حيث ان متعلق العلم في هذا
الاصطلاح وهو المركب متعدد ومتعلق المعرفة وهو البسيط
واحد كما انها كذلك عند اهل اللغة وان اختلف وجه التعدد
والوحدة وانما قال ههنا اذ قد ذكر في رسم هذا الفن ان
المعرفة تستعمل في الجزئيات فيكون العلم في مقابلتها مستعملا
في الكليات اعم من ان يكون مفهوما كليا او قاعدة كلية
انتهى المقصود نقله منه بحروفه فتامل قوله وان اختلف
وجه التعدد والوحدة يعني عند اهل اللغة حيث قالوا
ان العلم يتعدى الى مفعولين والمعرفة الى مفعول واحد
وعند اهل ذلك الاصطلاح حيث قالوا ان العلم ادراك
المركبات والمعرفة ادراك البسائط فالتعدد عند اهل
اللغة بحسب اللفظ سوا كان بسيطا نحو علمت النقطة
طرف الخط او مركبا نحو علمت زيدا اخاك والوحدة عندهم
بحسب اللفظ ايضا نحو عرفت زيدا سوا كان معناه مركبا
اي ذا اجزاء كما تقدم او بسيطا نحو عرفت النقطة والتعدد
عند اهل ذلك الاصطلاح يرجع للمعنى بان يكون ذا اجزاء
نحو علمت زيدا اخاك والوحدة عندهم بحسب المعنى ايضا بان
يكون معناه بسيطا لا جزء له نحو عرفت النقطة مثلا فلا

يقال

يقال في هذا الاصطلاح عرفت زيدا لانه مركب عندهم ويقال
علمته ولا شك ان هذا الاصطلاح على الوجه الذي قررناه
في اراه هو الصواب يناسب اصطلاح اهل اللغة من حيث ان
العلم عندهم يتعلق بالمركب اللفظي والمعرفة تتعلق بالمفرد اللفظي
ولو كان مراد اهل ذلك الاصطلاح بالمركب هو المتعدد اللفظ
والبسيط هو مفرد اللفظ كان مساويا لذلك الاصطلاح
اللغوي لا مناسبا له كما ذكره هذا ما ظهر لكاتبه احمد الغنيمي
الانصاري خلافا لما يفهمه كثير من الطلبة وبعض المشايخ وفوق
كل ذي علم عليم نعم ناقش بعضهم في قول السيد وغيره يقال
عرفت الله دون علمته بانه منقوض بقوله عليه الصلاة والسلام
ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه الا العلماء بالله واجاب
بعد تسليم ثبوت هذا الكلام عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن
علي كرم الله وجهه ان الباء بمعنى اللام مجازا والاصل العلماء اي
العلماء المخلصون كما اشار اليه بقوله عليه الصلاة والسلام
من اخلص لله تعالى اربعين صباحا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه
على لسانه انتهى وهل يمكن ان يجاب عنه ايضا بان الباء
للاستعانة والظرف حال اي لا يعلمه الا العلماء حالة كونهم
مستعينين بالله وان كان فيه ما فيه هذا وقد علمت ايضا
من كلام السيد رحمه الله ان المعرفة تستعمل في الجزئيات
يعني وان كانت مركبة كزيد ويقابلها استعمال العلم في الكليات
يعني وان كانت بسيطة فان هذا اطلاق آخر وكان السيد

رحمه الله تعالى اشار بقوله اعم من ان يكون مفهوما كليا او
قاعدة كلية للرد على من فهم ان المراد بالجزئيات على ذلك الاصطلاح
ما كانت مندرجة تحت قضية كلية ثم لا يشكل على ما تقرر قول
السيد ان العلم يتعلق بالتصديق وكذا المعرفة على ذلك
الاصطلاح عند التامل الصادق فتامل ولا تغفل بقي هنا
فائدة اخرى لها نوع تعلق بالمقام وهو ان السيد رحمه الله تعالى
قد ذكر في شرح المواقف عند قول المتن ولا يسمى علمه تعالى معرفة
ما نصه اجماعا لا اصطلاحا ولا لغة انتهى وتعقبه بعضهم
بما فيه ما فيه فانه وكتبه احمد الغنيمي الانصاري وكتب ايضا
واعلم ان العلم الازلي هل هو من قبيل التصور او التصديق
او متبعض فيه تامل كما في بعض الحواشي **قوله** صفة ذات اضافة
قوله ينكشف انكشافا تاما كما هو المتبادر **قوله** المعلومات
ليس مشتقا من العلم بمعنى الصفة فلا دور **قوله** عند تعلقها
فيه نظر من جهة توقيت الانكشاف بقوله عند تعلقها فيه نظر
وتعلق العلم ازلي هذا مع ما في صيغة الانفعال من ايهام
حدوث التجلي بعد الخفاء ولو قيل صفة لها الاحاطة بالمعلومات
كما هي او لها امتياز المعلومات او نحو ذلك لكان بعيدا عن الايهام
كذا في حاشية العلامة ابن ابي شريف وقال بعضهم قوله تنكشف
المعلومات اي بها تمتاز المدركات عند تعلق تلك الصفة امتيازا
قديما ان كان ذلك التعلق قديما وهو التعلق بالنسبة الى
الازليات والمتجددات باعتبار انها ستحدث وحادثا ان

كان

كان حادثا وهو التعلق بالنسبة الى المتجددات باعتبار
وجودها الآن او في الزمان الماضي ولا اشكال في توقيت
الانكشاف بالتعلق كما زعم نعم صيغة الانفعال قد توهم الوضوح
بعد الخفاء على غير الوجه السابق فلو عبر بالامتياز ونحوه لكان
اولى انتهى **قوله** وهي صفة ازلية تؤثر في المقدورات
المؤثر في الحقيقة ليس الا الذات الا ان القدرة لما كان لها
مدخل قوي في التاثير فكانها بمنزلة الذات فاضيف اليها
التاثير وكتب ايضا قوله وهي صفة تؤثر الخ اعلم ان قدرة
الله سبحانه لا توصف بالتناهي ذاتا لانه من خواص الكم والقدرة
بحسب ذاتها من الكيف وان تعلقها غير متناه بالقوة وان
تناهى بالفعل ومعناه انها لا تقف عند حد لا يمكن تعلقها
بما وراءه وان كان كل ما يتعلق به بالفعل متناهيا وكذا القول
في سائر الصفات الا العلم فان تعلقاته القديمة غير
متناهية بالفعل ايضا وقيل صفة الكلام هل هي كالعلم
او لا قال في شرح المواقف علم ان القدرة القديمة متعلقة
في الازل بالفعل تعلقا معنويا لا يترتب عليه وجود الفعل
ولها تعلق اخر حال احداثه تعلقا حادثا موجبا لوجوده فلا
يلزم من قدمها مع تعلقها المعنوي قدم اثارها انتهى كلامه
وانظر هل ذلك التعلق المعنوي الذي لا يترتب عليه وجود
الفعل يكون مع المستحيل او خاص بالممكن كالتعلق الحادث
وحرره ثم رايت مولانا الشيخ الشعراوي في كتابه المسمى بالجواهر

وفي اليواقيت قال ما نصه فان قلت هل يقال ان قدرة الحق تعالى
تتعلق بايجاد المحال كتجسد المعاني وايجاد شخص في مكانين
او امكنة في آن واحد فالجواب كما قاله الشيخ في الباب الثمانين
ومائتين ان قدرة الله تعالى مطلقة فله ايجاد المحالات
العقلية واطال في ذلك وقال في كتابه اللوامع في قول
حجة الاسلام ليس في الامكان ابدع مما كان قد شنع الناس
على الامام بسبب هذه المقالة ومعناها في غاية الوضوح
وذلك انه ما ثم لنا الا مرتبتان قدم وحدوث فالحق تعالى
له مرتبة القدم والمخلوق له رتبة الحدوث فلو خلق تعالى
ما خلق فلا يخرج عن رتبة الحدوث ولا يصح ان يخلق الله تعالى
قديما ابدا انتهى وقال في الباب الثاني من الفتوحات
في بيان الارض التي خلقت من بقية خميرة طينة ادم عليه
الصلاة والسلام قد دخلت هذه الارض وشاهدت فيها
المحالات العقلية وكل ما احاله العقل بدليله وجدته
ممكنا في هذه الارض قد وقع فعلمت بذلك قصور العقول
وان الله تعالى قادر على الجمع بين الضدين ووجود جسم
في مكانين وقيام السواد بنفسه وانتقاله وقيام المعنى
بالمعنى قال وكل اية او حديث ورد عندنا وصرفه العقل
عن ظاهره وجدناه على ظاهره في هذه الارض واطال في
ذلك فليتأمل والله تعالى اعلم انتهى كلام الشيخ الشعراوي
بلفظه الا انه قال قبل ذلك قال المتكلمون القادر من

كانت

كانت قدرته شاملة لكل ما من شأنه ان يقدر عليه من الممكن
خاصة بخلاف الممتنع وانما عبروا بقولهم لكل ما من شأنه ان يقدر
عليه ليفهموا على ان متعلقات قدرته لا تتناهى وان كان
كل ما تعلقت به بالفعل متناهيا فمتعلقاتها بالقوة غير
متناهية وبالفعل متناهية انتهى وكتب على قوله هل هي
كالعلم او لا نعم هي كالعلم صرح به السنوسي وغيره ايضا
وكتب ايضا عليه ورايت في الفخر ما نصه في مقدمة التفسير
فنقول ان اقسام مقدورات الله بحسب الانواع والاصناف
غير متناهية فلا جرم يمكن جعل تلك الاسما غير متناهية
بحسب هذا الاعتبار انتهى وكتب ايضا قال السنوسي
وغيره ان الكلام يتعلق بما يتعلق به العلم قوله تؤثر اي
بالايجاد والاعدام قوله عند تعلقها يشير الى ان تعلقات
القدرة حادثة وهي طريق المحققين الذين لم يثبتوا التكوين
صفة زائدة على القدرة انتهى شريف قوله والحياة قال
الفخر وقال المتكلمون انها صفة باعتبارها يصح ان يكون
عالما قادرا وقالت الفلاسفة الحي هو الدراك الفعال
الا ان الدراكية صفة نسبية والفعالية ايضا كذلك
وحينئذ لا تكون الحياة صفة مغايرة للعلم والقدرة على
هذا القول قوله وهي صفة ازلية توجب قد يقال
هذه صادقة على نحو القدرة لاستلزامها العلم قوله
توجب صحة العلم ولم يقل والقدرة معا كما هو المشهور

اكتفا بما هو الكافي في التمييز وانما زاد الصحة تنبيها على ان ما هو
من لوازم الحياة هي الصحة دون العلم نفسه وان كان فيما
نحن فيه كذلك تامل وبهذا اسقط ما في بعض الحواشي وكتب
ايضا قوله صحة العلم الصحة كما فسروها بذلك في بحث الرؤية
وكتب ايضا قوله صحة العلم انما زاد الصحة لان المصحح للشي
يصدق على العلة والشرط انتهى محمد ر قوله وهي صفة
قد يقال يصدق على نحو القدرة لتعلقها بالمسموعات لا اتحاد
ق قوله بالمسموعات وفي عقايد السنوسي تتعلق بجميع
الموجودات وكذا البصر وهما غير العلم فليراجع وتحرر وفي
شرح الرسالة لابي الحسن فهو سبحانه سامع لكلامه الازلي
والكلام المخلوقين عند وجودهم انتهى وعلى قياسه بصير لذاته
القديمة ولغيرها من المخلوقين عند وجودهم ثم رايت التصريح
في كلام المحققين بانه تعالى يرى ذاته والمعتزلة فريقان
بعضهم نعم واخر لا في قوله وهي صفة تتعلق بالمبصرات
الخ هذا جار على ما عليه الجمهور من اهل السنة والمعتزلة
والكرامية من انهما صفتان زائدتان على العلم وردا لنقل
بهما وامنا بهما واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما واولهما
البعض كالكعبي وابي الحسن البصري بانهما العلم بالمسموعات
والمبصرات من حيث التعلق على وجه يناسب ادراكنا المسموعات
والمبصرات ولكنه على ما يليق بحاله وان كان له تعلق
اخر قبل حدوث المسموعات والمبصرات يناسب تعلقها

اياها

اياها ولكنه على ما يليق بجلاله تعالى فللعلم بهذا نوعان من
التعلق ولم يوصف تعالى بما سبق من لفظ الشم والذوق
واللمس مع ثبوت حكمها له تعالى من الادراك المتعلق بالروائح
والطعوم واللين والخشونة ونحوهما على ما يليق به تعالى لعدم
ورود النقل مع كونها تنبئ عن اتصالات تعالى الرب سبحانه
عنها ابن ابي شريف قوله فيدرك اي كل واحد من السمع
والبصر قرا كمال قوله التخيل اي تلاحظ المحسوسات بعد
غيبتها عن الحس كستلي وكتب ايضا وهو الادراك والملاحظة
لما يمكن ان يحضر بعد الغيبة قوله فالتوهم وهو ادراك
المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كصداقة زيد وعداوة
عمرو قوله تو ثر حاسية وانطباع صورة في الحدقة كما في
ابصارنا فهو راجع او والسمع ايضا ق ووصول هواء متكيف
بكيفية الصوت الى الصماخ وقرعه للعصبة المنتشرة في
مقره كجلدة الطبلة كما في سمعنا وهو راجع للسمع ايضا ق
وقال غيره عدم المعلومات فاعل يلزم كما اشار اليه قوله
لانها اي السمع والبصر والعلم والقدرة قوله تحدث فيه
تجوز والمراد تثبت اذ الحدوث يستدعي سبق عدم صح اقول
لعل المراد التعلقات التنجيزية وهي مسبوقة بالعدم
فلا تجوز لكاتبه من خط شيخنا ق قوله بالحوادث فيه
تصريح بان متعلقات القدرة حادثة وهو مبني على قول بعض
النافين للتكوين لان معنى تاثير القدرة عندهم انها تحدث

لها تعلقات بحسب الحوادث كما هو راي الشارح وعند البعض الاخر
منهم معناه ايجادها او اعدامها بمعنى انها تعلقت في الازل
بوجود المقدور فيما لا يزال فيكون التعلق على هذا قديما
كما كان قديما عند من اثبت التكوين لكن بمعنى جعلها ممكنة الوجود
من الفاعل لان الوجود بالفعل اثر التكوين عنده ثم **قوله**
في الارادة والمشية فائدة قال الشيخ الشعراوي في كتابه
اليواقيت في المبحث السادس عشر من مبحث الصفات ما نصه
لان من خصائص صفات الحق تعالى ان كل صفة تفعل فعل
اخواتها بخلاف صفات الخلق لا تتعدى صفة منها ما فيها
الحق تعالى به هذا ما عليه اهل الكشف وخالف في ذلك
بعض المتكلمين فقالوا صفات الحق تعالى لا تتعدى مراتبها
فلا يسمع تعالى بما به يبصر وقس على ذلك انتهى ثم **قال**
وقالت المعتزلة الرضى والمحبة نفس المشيئة والارادة لان
صفات الحق تعالى كلها كاملة وكل صفة تفعل فعل اخواتها
بخلاف صفات الخلق انتهى وهذا الذي قاله المعتزلة
صحيح ان حملنا مرادهم على الكلام من حيث الكمال الالهي واما
ان حملناه على الكلام من حيث الاوامر والنواهي فليس بصحيح
لان به تصير المامورات في رتبة المنهيات وذلك خروج
عن الشريعة انتهى **قوله** نعما الخ قال بعض المحشيين هذا
التعريف لا يختص بارادة الله سبحانه بل بمطلق الارادة الشاملة
لارادة المخلوق وكونه عطف على احد فيكون العلم بالوقوع

متاخرا عن الوقوع وارادة الوقوع متقدمة عليه فتكون الارادة غير
العلم انتهى قطلوبغا **قوله** يوجب اي يريد ق **قوله** تخصيص
اي تخصيص ق **قوله** احد المقدورين فسرهما شيخنا ق في
هامش نسخته بالوجود والعدم كما كتبناه عنه واقول هذا
لا ينافي على طريق الاشعري في عدم تعلق القدرة بالعدم
فتامله ع وكتب ايضا اي لان الضدين نسبتهما الى القدرة
سوا وكل واحد منهما فرض وقوعه بها فان نسبته الى الاوقات
المعينة كلها سواه لانه لتخصيصه بالوقوع في وقت معين
دون ضده ودون سائر الاوقات من مخصص والا لزم
ترجح احد المتساويين وليس ذلك المخصص القدرة لاستوا
نسبتها اليهما والى الاوقات كلها ولا العلم لانه تبع للوقوع
بمعنى ان العلم بوقوع شي في وقت معين تابع لكونه بحيث
يقع فيه لانه ظله وحكاية عنه فلا يكون الوقوع تبعا
له والا لزم الدور فاذا تحصل انه ثالث وهو الارادة
عزمي وكتب ايضا من الفعل والترك بمعنى انها صفة واحدة
تتعلق بالفعل تارة وبالترك اخرى فان قيل الارادة
من حيث هي ارادة نسبتها الى الضدين والى الاوقات
سوا فيعود الكلام لها ويلزم التسلسل قلنا لا نسلم ذلك
بل هي صفة تعلقها باحدهما لوقوعه في وقت معين لذاتها
المخصوصة فلا تحتاج الى ارادة اخرى لا يقال فيجب ذلك
الجانب في ذلك الوقت ويمتنع الاخر فيلزم الايجاب لانا

لقول وجوب الشي بالاختيار اليه لاينافي الاختيار بل يحققه
كذا قاله الشارح وصاحب المواقف وغيرهما وفيه علي
ما اشار اليه شارحه ان ما ذكروه من ان الواجب المترتب
علي الاختيار لاينافيه انما يصح في القدرة بمعني ان شاء
فعل وان لم يشا لم يفعل لا القدرة المنافية للايجاب وهي
صحة الفعل والترك انتهي قوله في احد الاوقات
متعلق بالوقوع وفيه تقدم معمول المصدر عليه كما نقله
وهل يجوز ان يكون صفة بتقدير المتعلق معرفة او حال
من احد المقدورين وحذف متعلق الوقوع اي فيها لدلالة
ما قبله عليه غ قوله بالوقوع اي الثبوت قوله الي
الكل اي المقدورين واحد الاوقات قوله وكونه متعلقه
علي استواء كما اشار اليه قوله مع استواء نسبة القدرة
وتابعية تعلق العلم علة ان لاختصاص هذه الصفة بايجاب
تخصيص احد المقدورين بالوقوع اي تخصيص احدهما تتعلق
القدرة به فلو اتي بلام العلة بدل مع كان اظهر فيومي ق
قوله تعلق العلم بالوقوع قوله تابعا للوقوع فان كان
الوقوع ثابتا كان تعلق العلم به واقعا والا فلا اي
فلا يكون العلم مخصصا للوقوع لئلا يلزم الدور فاحتجنا
الي اثبات الارادة شخنا ق وكتب ايضا ومعني تبعية العلم
للوقوع انه يعلم الشي علي ما هو عليه في نفسه او بمعني ان المعلوم
هو الاصل في التطابق لان العلم مثال له لا بمعني ان العلم

انما

انما يتحقق بعد الوقوع ومتاخر عنه لان ذاك انما هو مذهب
ابي الحسن وقد نص علي بطلانه بعض الحواشي قوله للوقوع
المتاخر عن الارادة وهذا مع قبله من قوله مع استواء الخ
اشارة الي المغايرة لتلك الصفة المسماة بالارادة للعلم
والقدرة اذ ليس من شانهما التخصيص بخلاف تلك الصفة
قوله وفيما ذكر من جمع الارادة والمشية وجعلهما قديمين
مفسرين بما ذكر قوله والارادة حادثة وجه رده هذا
جعلهما قديمين وكتب ايضا علي قوله حادثة متعددة بحسب
المرادات وكتب ايضا قوله حادثة قائمة بذاته واولي ان
يكون ردا ايضا علي من قال من معتزلة البصرة من ان الارادة
حادثة لا في محل وان كان باطلا لكتابته احمد غ قوله انه
ليس لخبر ان السابقة وكتب ايضا قيل انه يصدق علي الجماد
فيلزم كونه مريدا واجيب ورد وكتب ايضا ويرد هذا المعني
تفسيرها بقوله صفة لها قوله امر به اي فعل غيره قوله
كيف في كلام الشارح اي كيف يصح ان معني ارادته فعل غيره
انه امر به قوله ولو شاء المذكور من الايمان وسائر الواجبات
وكتب ايضا اي لو اراد قوله لوقع كما لزم من جعلها عين الامر
لزم وقوعها اي لو كان مريدا اساقا بالامر لزم وقوع كل
مامور بمجرد الامر ق قوله صرح به اي بالتزييف قوله
اشارة وجه الاشارة ان عطفه علي الصفات يفهم منه انه
منها وبالتامل يفهم ان غيره من المذكورات مثله اذ هي علي وزانه

ولا يظهر الفرق بينهما وبالتأمل في معنى التكوين يعرف رجوعه
اليه لشمول معناه له فليتأمل شيخنا قوله مما اسند من تبعيضية
قوله الى صفة حقيقية اي لا نفس الصفة ق وكتب ايضا
اي هو نفس الصفة باعتبار مقدر زائد عليها ق قوله لا كما
زعم عطف على راجع كما اشار اليه ثم كتب في التعبير بالزعم
على الشارح المصنف والاصفهاني ترجيح قول الاشعري قوله
راجع الى الصفة قال العلامة البدر الفيومي اي رجوع الافراد
لنوعها فتلك الصفة نوع للتكوينات خاصة قائمة بالذات
انتهى ومنه يظهر انه لا منافاة بين جعله هنا التكوين
راجعا الى الصفة وجعله فيما تقدم نفس الصفة لكن لك
ان تقول الظاهر ان صفة التكوين صفة واحدة لا تعدد
فيها فلا افراد هناك الا ان يراد الافراد الاعتبارية
فتلك الصفة الواحدة باعتبار تعلقها بكذا فرد وبكذا
فرد اخر وهكذا انتهى لكاتبه اعني شيخنا العلامة احمد
ابن قاسم العبادي على ظهر نسخة ومن خطه نقلت رحمه الله
قوله من اسمائها اي التخليق وما بعده قوله عبر عنها اي
دل عليها فالنظم دلالة الاثر على المؤثر وليس المعنى انه
الصفة القديمة الواحدة الشخصية مدلول في معنى النظم
المسمى بالقرآن كما هو ظاهر ثم رايت الفيومي صرح به وكتب
ايضا ان كان المراد ان النظم اما ان يكون المسمى بالقرآن
يدل بالوضع على الصفة القديمة وانها مسماه فالامر فيه

مشكل

مشكل اذ لا يخلو الحال اما ان يكون المجموع دالا او الابعاض
وكتب ايضا على النظم اي المنظوم قوله المسمى بالقرآن اي في
اصطلاح المتكلمين دون اصول الفقه قوله وذلك اي
كون الكلام صفة للحق وكتب ايضا تفسير الكلام بما ذكر
ف وكتب ايضا تقريب بالنظر الى الفهم ق قوله بحد اي
يدرك قوله معنى اي قائم بها قوله من يامر وينهى ويخبر
ان قلت لم اقتصر على الثلاثة ولم يتعرض لغيرها كالاستفهام
والتمني والترجي قلت لان ما عدا هذه الثلاثة
لا يقع في كلام الله سبحانه مرادا به حقيقته لاستحالتها
عليه تعالى الا على سبيل الحكاية فليتامل شيخنا رحمه الله تعالى
وانظر العرض والتحضيض في كلام الله سبحانه وحرره قوله
لمريد العلية اي المعنى كما اشار اليه قوله بالعبارة الخ هذه
هي اللام في الثلاثة ق قوله وهو اي ذلك المعنى قوله
غير العلم وفي عقائد السنوسي ان متعلقهما واحد قوله بل
اي عام وكتب ايضا لا حاجة الى قوله بل يعلم خلافه
قوله لانه اي كل منهما مر قوله قد يامر قوله ينبغي ان يقول
وينهى وينته والامر فيه سهل معلوم بالمقايسة ع وكتب
ايضا فيه ليس بامر حقيقة وانما هو على صورة الامر والدال
عليه اللفظ ليس يعني شيئا قوله قصدا على الفرق قوله
وعدم امتثاله اي العبد وكتب ايضا هو تفسير قوله او
امره اي سيده قوله ويسمى هذا المعنى الذي نجده قوله

على ما اي هنا قوله الاخطل وهو ممن يوثق بعربيته ولا عبرة بمن
قال انه نصراني ضال في معنى الكلام فلا يستدل بكلامه من
حيث اللغة قوله بقوله لم يبين القائل وهو الاخطل
وهو نصراني كما في كثير من الكتب لان بعضهم انكر كونه من
كلامه وليس في ديوانه وانشد ان البيان لفي الفواد الخ
وقال انه الاصح في الرواية ثم طعن ايضا في الاستدلال به
لكونه نصرانيا ضالا في معنى الكلام وليس هذا الطعن بشي
كما هو ظاهر لكاتبه ع قوله لفي الفواد انشده في التبصرة
من الفواد ثم قال وفي رواية لفي الفواد قوله اللسان
اي كلفظ قوله وقال عطف على اشار قوله وكثيرا ما تقول
اي ما تقول الواحد من اهل اللغة لصاحبه قوله كلاما
في نسخة مقالة والمقالة والكلام واحد وكتب ايضا
اي معنى قائم بالنفس قوله اذكره اي باللفظ الدال — لعله قاما
عليه قوله اجماع بخط شيخنا بالقلم نصب العين من
اجماع فليتامل وكتب ايضا ظاهره سينها وغيره صرق
اقول نعم الامر كذلك اعني اتصافه بالكلام واما انه
صفة ازلية قائمة بذاته فلا والذي يفيده الاجماع وتواتر
النقل انما هو ذلك المقدار فتامل ثم رايت في بعض الحواشي
اتفق المليون لكاتبه احمد الغنيمي قوله وتواتر النقل حيث
يقولون امر الله بكذا ونهي عن كذا ونحو ذلك قوله انه تعالى
اي على وهو متنازع فيه قوله فثبت نتيجة ما سبق قوله

والتكوين

والتكوين هذا على طريق الماتريدية واما على طريق الاشعرية
فالتكوين عندهم ٢ الثلاثة الاخيرة الارادة والتكوين
والكلام كما اشار اليه قوله نزاع خلاف ق قوله
الاشارة الدلالة قوله اثباته فيما سياتي قوله
قدمه بقوله ازلية قوله فصل ازالة لذلك الخفاء قوله
كرر الاشارة راجع الى زيادة النزاع ففي الكلام لف ونشر
وكتب ايضا في التعبير به لطف لا يخفى على من له ذوق ع
قوله هو صفة مبتدا او خبر والجملة صفة الكلام والصفة
متعلق الصفة وكذا ازلية قوله ضرورة على هو صفة ق
قوله ضرورة امتناع الخ فيه بحث لانهم اقاموا على امتناع
الحوادث بذاته تعالى ادلة كثيرة وقدح في كل منها وقالوا
لم يصح فيها سوى الاجماع والثابت بالاجماع ليس ضروريا
نعم مقطوع به اللهم الا ان يكون تجوز باستعمال الضرورة
في معنى القطع انتهى شيخنا ق قوله المشتق لفظ التكلم
ق وكتب ايضا حال كون المشتق حقيقة اي لا مجازا كذا
بخط شيخنا وقد ينظر في ان هذا القدر ضرورة فتامل ع
قوله للشي كالله سبحانه قوله قيام ظهور في الذات قوله
ماخذ اي معنى ق وكتب ايضا هو التكلم هنا مثلا وكتب ايضا
وهو التكلم لان متكلم مشتق منه ويلزم من قيام التكلم به
قيام الكلام به واتصافه به لان الكلام من مدلول التكلم
فافهم قوله قائم بغيره اي بخلقه في غيره كاللوح المحفوظ

او جبريل او النبي عليهما الصلاة والسلام او الشجرة قوله
وليس صفة ويزعمون ان ماخذ الاشتقاق القائم بالموصوف
ايجاد الكلام وهو عدول عن الظاهر وا للغة كذا قيل ونوزع
في ذلك بان منهم الحذاق ولا يمكنهم الخروج عن الاوضاع
اللغوية بل هم موافقون عليها ولعلهم يقولون انه لما ثبت
وصفه بالكلام قطعا لم يكن المعنى الحقيقي فيه فيصير الى
المجاز باطلاق اسم المتعلق على المتعلق لامتناع صحة اطلاقه
عليه حقيقة وعلى هذا او منع اطلاق الخلاف بين المعتزلة واهل
السنة في القاعدة اللغوية وهي امتناع اثبات المشتق
لشيء من غير قيام ماخذ الاشتقاق لكن قوله قيل اي
حلول قوله ليس مركبا اي من جنس الحروف الاضافة بيانية
ق قوله والاصوات من عطف الاعم على الاخص على احد الاقوال
في معنى الحرف تامل ع قوله مشروط عقلا ق قوله بعضها
اي الحروف ق قوله بانقضاء البعض اللام فيه ليست للعهد
بل عوض عن المضاف اليه اي عن بعضها ق قوله لان امتناع
علة مشروط ق وكتب ايضا لا يقال هذا الدليل لا يثبت
حدوث الحرف الاول اذ ليس مشروطا بانقضاء شيء لانا نقول
شرط اشتراط انقضائه لوجود الثاني يدل على حدوثه
لان ما ثبت قدمه استحال عدمه ق قوله ما الحروف والاصوات
شيخنا قوله وفي هذا اي قوله ليس من جنس الحروف ق
قوله عرض اي مركب من قوله ومع ذلك اي انه مركب من

جنس

جنس الحرف قوله هو قديم وفي نسخة شيخنا فهو قديم وكتب
تحته الفاضل زاده رحمه الله سبحانه وكتب ايضا هذا قول
الحنابلة ونقل عن الكرامية منهم سبق قلم من الشارح قاله
الكمال ابن ابي شريف وتبعه غيره وفي كلام بعض الحواشي رده
وهو ان كلام الش على التوزيع فتامله قوله صفة شخصية
قائمة بذاته تعالى فان عبر عنها بالعربية فقران وبالسريانية
فزبور وباليونانية فانجيل وبالعبرية فتوراة والاختلاف
انما هو في العبارات لا في المسمى كذا في بعض الحواشي ورايت في
ورايت في كلام بعض المتاخرين ما نصه قال بعض العلماء اذا قرئ
بالعربية قيل له قران واذا قرئ بالعبرانية قيل له توراة
واذا قرئ بالسريانية قيل زبور وانجيل انتهى قوله منافيه
فقد خرج لنا في الصفات قوله الذي صفة كاشفة قوله
ترك الكلام الاولى عدم تامل كذا قيل وكتب ايضا جنس شامل
للخرس وغيره وكتب ايضا قد صرح ابن السبكي في عروس الافراح
في بحث الانشاء عند الكلام على النهي ان الترك هو الكف
والترك فعل وهو عربي الفعل قال وقد صرح الاصوليون بها
قلنا نعم في كلام بعض شراح المختصرات الترك ليس بفعل
وليس كذلك والمعول عليه ضعيف انتهى كلامه ولعلك
تستفيد منه دفع الاعتراض عن الش في المقابلة بين الكلام
والسكوت حيث صرح اخرا بالضدية فتامل الكتابة احمد غ
قوله مع القدرة خرج به الخرس وكتب ايضا فيه اشارة الى
ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة لا السلب والايجاب

ولذا لا يصح اطلاقه على الجماد قوله الالات اي الالسنة
في اللفظي والقوى النفسية كما في التخيلية في النفسي ق قوله
كما في الاخرس مفهومه عدم مطاوعة اللسان اي في مفهومه
عدم ق قوله وعدم بلوغها فقط قوله حد القوة
اضافة بيانية قوله كما في العدم الذي في ٢
فان قيل هذا اي قوله ينافيه ق قوله والاخرس كان
اقتصاره عليه وعدم ضم اليه الضعف بسبب الطفولية
مع ذكره معه فيما تقدم لانه لا يتاتى فيه قوله انما يتاتى في
التلفظ لان الضعف المذكور قد ينافي الكلام النفسي ايضا
فليتامل كذا بخط شيخنا ق قوله بالسكوت في المتن
والافة المذكورة في المتن قوله بان لا يدبر راجع الى السكوت
وكتب ايضا بمعنى لا ادارة بتقديم الدال على الراء وهي في
حقنا اجالة الفكر وكتب ايضا بالباء التحتية فالدال
قبل الباء ايضا وضبط بعضهم بالباء الموحدة بعد الدال
قوله اولا يقدر راجع الى الافة قوله على ذلك اي
الادارة لا عدم الادارة كما يتوهم قوله فكذا ضده
وجه الاتيان بالفاء لتضمن كما معنى الشرط ق وكتب ايضا
يقتضي ان التقابل بينهما تقابل التضاد وينافيه ما سبق
تامل قوله متكلم هو المطلوب قوله به اي بتلك الصفة
الازلية قوله امرنا الخ انظر لم اقتصر على هذه دون
بقية انواع الكلام قبل العدم تاتي بقية انواعه كما يشعر
بذلك قوله فيما سياتي وذهب بعضهم الى انه في الازل خبر

ثم

ثم انظر ايضا هل هذه الانواع والخلاف فيها باقي
في كلام المخلوق النفسي فيقال على قياسه انه ينقسم
قبل التلفظ بما يدل عليه الى امر ونهي الخ او انه انما
ينقسم عند التلفظ بما يدل عليه لم ار من حرره ع
قوله يعني اي المصنف رحمه الله قوله انه اي الكلام
قوله صفة شخصية لا تعدد فيها قوله بتكثر اي بتعدد
والكثرة عندهم ضد الوحدة كذا بخط شيخنا ق وبخطه
ايضا رحمه الله سبحانه ما نصه عبارة شرح المقاصد
بعد كلام قرره الحكماء بانه واحد يتعلق بجميع التعلقات
كما في سائر الصفات وان كانت العقول قاصرة عن
ادراك كنه هذا المعنى انتهى كلامه قوله
والخبر وغيره كالاستفهام والنداء قوله التعلقات
وهي قديمة عند الاشعرية وحادثة عند الشافعية
قوله وسائر اي باقي قوله الصفات اي التي لها
تعلقات بخلاف الحياة فانها لا تعلق لها قوله
فان كلا اي كل صفة قوله قديمة صفة كاشفة قوله
والتكثر والحدوث الخ قال الخ ذلك في المواقف قال
مولانا حسن جلبي في حاشيته قيل كون كلام الله سبحانه
على هذه الصفة غير معقول فان قوله تعالى اقيموا
الصلاة مع قوله ولا تقربوا الزنا كيف يتحدان في
الازل لفظا ومعنى حتى يتكرر بالاعتبارات وانت خبير

بان هذا انما يشكل اذا كان الكلام النفسي عين المدلول
الوضعي للكلام اللفظي واما اذا كان التعبير باللفظي
عن النفسي من قبيل التعبير عن المؤثر بالاثر كما مر فلا اشكال
فتامل انتهى اي لان الصفة الازلية لما تعلقت بمتعلقاتها
حصل فيها معان مخصوصة عبر عنها بالالفاظ انتهى
من خط بعض الاخوان رحمه الله الكريم المنان وكتب
ايضا فيه مسامحة اذ بالحدوث لا توصف التعلقات
وكتب ايضا قوله والتكثر الخ لا يخفى عليك ان الشارح
رحمه الله حمل كلام الماتن على مذهب عبد الله بن سعيد
ولم يحمله على طريقة الاشعري وهي ان التنوع في التعلقات
ازلية لا حادثة هذا هو الظاهر من تقرير الشارح في
السؤال والجواب الاتي والمتن في نفسه قابل لان
يكون على طريقة الاشعرية ولو قال قائل ان قول الشارح
والتكثر فيه اشارة الى الطريقة الاشعرية وقوله والحدوث
فيه اشارة الى مذهب عبد الله وان قوله في التعلقات
يرجع الى التكثر وقوله والاضافات يرجع الى الحدوث
وان كان بعيدا امكننا الكاتبة قوله انما هو اي المذكور
اي لماق قوله في التعلقات لا في نفس الصفة من العلم
وما بعده قوله والاضافات عطف تفسير قوله لما ان
ذلك اي ما ذكر من الكلام وغيره قوله التي فيه ما قيل
ان الاليق بحال التوحيد ان يكون هنا الصفة واحدة

تخصيصة

تخصيصة قائمة بذاته وبقية الصفات قوله ولانه لا دليل
الخ اورد عليه ان عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول
والدليل الاول خطابي لا يفيد القطع قوله فانه
قيل العلة واردة على قوله يعني انه صفة واحدة للتكثر الخ
بان يقال اذا كانت هذه انواعا له لم يمكن وجوده بدونها
لاستحالة وجود الجنس الا في ضمن انواعه فيكون منقسما
في الازل اليها فلا يكون صفة واحدة ازلية متكثرا
فيما لا يزال باعتبار التعلقات بل يكون متعددا في الازل
فليتامل قوله هذه اي الامر والنهي والخبر الماخوذة
من امرناه نخبره قوله لا يعقل اي لا يتصور اي
لا يدرك بالعقل قوله وجوده اي الكلام قوله
بدونها اي الاقسام قوله ممنوع اي قولك لا يعقل
وجوده بدونها ممنوع اذ هذا انما هو في الاقسام الحقيقية
واما الاعتبارية فلا يمتنع ذلك فيها بل يوجد بدونها
والمراد هنا الانواع الاعتبارية قوله انما يصير
اي الكلام الذي هو نوع بسيط محصل في نفسه فاذا
اعتبر تعلقه بشيء معين على وجه مخصوص يصير خبرا او هكذا
يصير امرا او غيره قوله عند التعلقات التنجيزية
وهذا ما عليه عبد الله بن سعيد الشهير بابن كلاب بضم
الكاف وتشديد اللام احد ائمة السنة قبل الاشعري
وهو ان تنوع الكلام يحدث عند حدوث التعلقات التنجيزية

واورد عليه انه يلزمه وجود جنس الكلام مجردا عن انواعه
وهو محال اذ لا يوجد الجنس الا في ضمن شي من انواعه
واجيب بان هذه الاستحالة في الجنس وانواعه
الحقيقية وهذه انواع اعتبارية لان الكلام صفة
مشخصة يعتبر تكثرها بحسب تعلقاتها فان قلت فما
الفرق بين مذهب ابن سعيد والاشعرية قلت هو معتبر
في التنوع للتعلقات الحادثة وهم يفرقون بين التعلقات
الازلية ابن ابي شريف وكتب ايضا وقد نقل عن عبد الله
ابن سعيد انه قال الكلام اسم لسبع صفات الامر
والنهي والخبر والاستخبار والوعد والوعيد والندا
والكل قديم عنده وكتب ايضا قال في العضد ما نصه
قال عبد الله بن سعيد ليس كلامه في الازل امرا ونهيا
وخبرا واستخبارا وانما يتصف بذلك فيما لا يزال
وقال القديم هو المشترك بين هذه الاقسام وهذه
الاقسام حادثة واورد عليه ان هذه الاقسام
انواع لجنس الكلام والجنس لا يوجد الا في ضمن نوع ما
يستحيل وجود الكلام بدون هذه الاقسام واعلم
ان ابن سعيد منع كونها انواعه بل عوارض بحسب التعلق
ويجوز خلوه عن التعلق ولا يجعل التعلق من حقيقته وله
تحقيق وتدقيق في الكلام انتهى كلامه قال السعد في
حواشيه قوله وله تحقيق هو ان الكلام صفة واحدة ازلية

لا تدخل

لا تدخل في حقيقة التعلق ثم تتكثر تكثرا اعتباريا بحسب
اعتبار التعلقات فمن حيث تعلقه بما لو فعل استحق فاعله المدح
وتاركه الذم يسمى امرا وبالعكس يسمى نهيا وعلى هذا القياس ولا
يكون بهذا متنوعا له كالعلم يتعلق بالمعلومات المختلفة
ولا يصير باعتبارها انواعا متعددة كالقدرة انتهى
قوله في ذلك اي التعلقات كما اشار اليه قوله فلا انقسام
اي بل هو هنا واحد لا يتصف بانه جزء ولا غيره ق
قوله وذهب بعضهم هو الامام الرازي واختاره صاحب
العمدة ابي البركات النسفي قوله الى انه اي الكلام النفسي
قوله ويرجع الكل اي غير الخبر قوله لان حاصله
ان يرجع الكل اليه ق قوله والعقاب عطف على الثواب
قوله والنهي ضبط بالقلم بالرفع والنصب وكتب كذا ضبطه
شيخنا بالقلم يعني انه معطوف على اسم ان فيجوز فيه الوجهان
ولم يضبط بالجر عطفا على الامر كانه لما يلزم عليه مما يلزم
تامل الكاتبه احمد غ قوله في ذلك اي هذا المذهب قوله
هذه المعاني الامر وما بعده م وكتب ايضا اي معاني هذه
الالفاظ ق قوله البعض ما عدا الخبر قوله للبعض الذي
هو الخبر قوله فان قيل قال البعض من كتب هذه شبهة
من قبل المنكرين للكلام النفسي الازلي القديم وهو بعيد
والاقرب ان يكون شبهة من قبل المنكرين لتنوعه في الازل
ثم رايت كتب شيخنا ايضا على نسخته ما لفظه لعل ايراد هذا السوال

مع قطع النظر عما تقدم من قوله بل انما يصير الخ لغرض تحقيق الحال
في جوابه وكانه وقع في كلام القوم انقسامه في الازل الى
هذه الاقسام فاراد تحقيق حاله فليتامل انتهى كلامه رحمه الله
سبحانه **قوله** الامر والنهي وغيرهما الخبر **قوله** بطريق المعنى
قد يفهم ان المراد بطريق المعنى اللفظ الدال على المعنى بشكل
الحال اذ لا لفظ في الازل وانما الكلام في مجرد المعنى وان
اريد بطريق المضي المعنى فالمعنى ليس طريقا للمعنى فلعل الاضافة
بيانية اي بطريق هو المعنى ان الاخبار بمعنى اعتبر مضيه
ووقوعه في زمان ماض ولعل ايراد ذلك نشا من التعبير
عنه فيما لا يزال بعبارة تدل على المضي انتهى شيخنا ق **قوله**
بجعل اي تعتقد **قوله** فلا اشكال كما هو مذهب ابن سعيد
قال بعضهم والاصح خلافه وان الكلام يتنوع في الازل
بتنزيل المعدوم الذي سيوجد منزلة الموجود **قوله**
وصيرورته اي المامور كما اشار اليه **قوله** بتحصيله اي
المامور به كما اشار اليه **قوله** قدر الرجل اي علم يقينا بانه
يوجد باخبار صادق مثلا فقام به اثره بان يتعلم مثلا
بعد وجوده **قوله** فيكفي وجود المامور في علم الامر قال
المحقق الجلال المحلي في شرح جمع الجوامع والاصح تنوعه
اي الكلام النفسي في الازل اليها اي الى الامر والنهي والخبر
وغيرها بتنزيل المعدوم الذي سيوجد منزلة الموجود انتهى
المقصود نقله منه فانظر بينه وبين قول الشارح هنا فيكفي

وجود

وجود المامور في علم الامر الخ هل ذلك بمعنى قول المحقق الجلال
بتنزيل المعدوم الذي سيوجد منزلة الموجود او هو مغايره
راجع الكستلي وغيره لتحرير المقام **قوله** لا يتصف الخ فانك
اذا قلت اراد الله في الازل كذا لم يكن زمان مع الارادة
فان قلت قد صرحوا بان الفعل يدل على الزمان وحينئذ فلا
يكون اراد في قولنا اراد الله في الازل كذا فعلا والاجماع
على خلافه قلت اجاب بعضهم عن ذلك بانه يكفي في مثله
توهم العقل الزمان على تعريف الفعل بانه ما دل على حدث
في احد الازمنة الخ فتامل وكتب ايضا قال في شرح المقاصد
الوجه الثالث ان كلامه لو كان ازليا لزمه الكذب في
اخباره لان الاخبار بطريق المضي كثير في كلام الله سبحانه
مثل انا ارسلنا نوحا وقال موسى وعصى فرعون الى غير
ذلك وصدقه يقتضي وقوع النسبة ولا يتصور السبق
على الازل فتعين الكذب وهو محال اما اولا فباجماع العلما
واما ثانيا فبما تواتر من الاخبار الى ان قال والجواب ان
كلامه في الازل لا يتصف بالماضي والحال والمستقبل
لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات
وحدوث الازمنة والاوقات وتحقيق هذا مع القول بان
الازلي مدلول اللفظ عسر جدا وكذا القول بان المتصف
بالمضي وغيره انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم
انتهى كلامه وانظر ما مراد القائل بان الازلي مدلول اللفظ

فانا نجد بعض معاني الالفاظ حادثا قطعا كابراهيم
وموسى وفرعون وهامان وبعضها ازليا قطعا كالرحيم كذا بخطه
الرحمن السميع البصير العليم اللطيف الخبير وبعضها
ثم قد رايت منقولا عن القرافي كلاما يتعلق بذلك نقله عنه
بعض من كتب على عقيدة الامام السنوسي نفعنا الله به
امين وايضا في حواشي الغزي على المواقف كلام يتعلق
بذلك **قوله** في اتحادهما اي المخلوق والحادث **قوله**
قال عليه الصلاة والسلام هذا الحديث اخرجه ابن
عدي في الكامل من حديث ابي هريرة وقال الحافظ انه
موضوع واورده ابن الجوزي في الموضوعات انتهى
سيوطي في تخريج الاحاديث له على هذا الكتاب **قوله**
وتنصيصا عطف على تنبيها كما اشار اليه **قوله** وهي
اي العبارات المشهورة **قوله** ولهذا اي كونها مشهورة
قوله لا يقولون بحدوث الخ بل يوافقونا ق وكتب
ايضا بل ينفونه بالكلية وكتب ايضا يعني لا يثبتونه
له تعالى صفة كلام نفسي ويقولون بانه مخلوق ولو قالوا
به لقالوا بقدمه كما قلنا لانهم لم تغلب عليهم الغباوة
كالكرامية حتى يقولون بحدوث صفة قديمة بذاته تعالى
وانما شان صفات الكلام عندهم شان بقية الصفات
من نفي وجودها زائدة على الذات انتهى من شرح ابن غرس
وفي قوله وانما شان صفة الكلام عندهم الخ نظر ظاهر

بل خطا واضح فتامل الكاتبه احمد الغنيمي ويمكن ان لا يكون
خطا وانما معناه ان لو قالوا بصفة الكلام كان شانه
عندهم شان بقية الصفات فلا بد من التامل ثانيا
وكتب ايضا قال بعضهم بعد ان نقل كلام الك رحمه
الى قوله حدوث الكلام النفسي وقال انتهى ما نصه
وانظر هذا مع ما ذكره الفاكهاني عن بعض معاصريه
واستحسنه هو فمنه ما نصه المعتزلة فينكرون الكلام النفسي
والكلام عندهم لا يكون حقيقة الا في اللفظ انتهى
قوله ولا معنى له الخ المعتزلة يمنعون ذلك ويقولون
ما هو بعيد عن اللغة بمراحل كما سياتي **قوله** وكونه
عربيا في نسخة فصيحا **قوله** الى غير ذلك ككونه ينقسم
الى السور والايات وكونه ذكرا لله تعالى وهذا ذكر
مبارك وكونه مفتتحا ومختتما **قوله** لان ما يكون
بحدوث النظم الخ قال في التدقيق في دفع الاعتراض
عن التدقيق ما نصه وحاصل المذهب ان العبارات مخلوقة
وهي دلالات على المعاني اللغوية والاشخاص واحوالها
كشخص فرعون وغرقه وما ثوبة يوسف واخوته وغير ذلك
وهذا كله مخلوق وهي ايضا دلالات على ذكر الله سبحانه
اياها واخباره عنها واقترانها امره ونهيه عما نهى وذلك
هو المعنى بكلامه وهو غير مخلوق ولا حال في محل ولا قابل
لصفة الانزال انتهى كلامه رحمه الله سبحانه **قوله**

والمعتزلة الخ قال بعضهم بعد نقل كلام المعتزلة هذا
وقالت الباطنية حلول له فيما في قلبه يعني موسى ولم
يخلق له سمعا لصوت ولا لغيره ويحتمل ان هذا مما يجب
اعتقاده انتهى ببنائي في رسالة المالكية **قوله** يعني
ايجاد الخ تفسير للمصدر الدال عليه متكلم اي وانكروا
انه متكلم في الازل وكتب ايضا ولو قال يعني ليوجد
ليكون تفسيرا لاسم الفاعل هو متكلم لكان اولى **قوله**
على اختلاف الخ فان بعضهم ذهب الى انه مكتوب في
اللوح وقيل انه مخلوق في لسان جبريل عليه السلام
وقيل في لسان النبي صلى الله عليه وسلم ومعنى كونه مخلوقا
على لسان جبريل عليه السلام او النبي عليه الصلاة والسلام
عند المعتزلة هو ان يكون الالفاظ المخيلة مخلوقة في
قلوبهما متى جرت على السنتهما الا فعندهم ان الافعال
الاختيارية للعباد مخلوقة لهم وليست مخلوقة له تعالى
فافهم انتهى قرا كمال **قوله** من قامت الخ فيه انه يصح ان
يقال النفس عالمة بذاتها والضوء يضيء وليس هذا
الاشتقاق قائما بالنفس والضوء **قوله** والا لصح
الخ اي بحسب اللغة ولا يصح لغة اطلاق اسود على خالق
السواد بوجه ولا ابيض كذلك وليس امتناعه لعدم
اذن الشرع فقط واحترز بالمخلوقة له عن غير المخلوقة
له عنده من كافعال العباد ابن ابي شريف **قوله** وذكر

ذلك

ذلك من سمات الحدوث بالضرورة اقول فيه نظر اذ
كيف يدعى الضرورة مع قول الاشعري ان الصفة القديمة
هي المسموعة خرقا للعادة ثم رايت شيخنا العلامة احمد
ابن قاسم كتب على هامش نسخته ما نصه قوله وكل ذلك
من سمات الحدوث بالضرورة اقول فيه نظر ظاهر وكيف
يصح دعوى الضرورة مع قول المصنف ومن وافقه بقدم
القرآن يعني اللفظ مع ظهور موافقته على كونه مكتوبا
في المصاحف مقروا بالالسن مسموعا بالآذان مع ان
من خالفه لم يورد عليه شيئا من ذلك فليتامل كاتبه
انتهى كلامه **قوله** بين دفتي المصاحف انظر ما المراد
بالمصاحف فانها مختلفة كمصحف ابن مسعود وابي
ونحوهما وحرره ع **قوله** كلام الله اي المعنى النفسي **قوله**
مكتوب الكتابة تصوير اللفظ بالصور المخصوصة وحروف
هجائه فالمثبت في المصحف هو الصور والنقوش والمكتوب
هو اللفظ وكذا المحفوظ والمقروء والمسموع هو اللفظ
واطلاق هذه الاسماء على القرآن اللفظي بطريق الحقيقة
ومن ثم قيل جرت على من هي له وعلى النفسي بطريق المجاز وعلى
منهج صفة جرت على غير من هي له هذا ان فسر القرآن بذكر
اللفظ واما ان فسر بذكر الشيء بلفظ فالمقروء هو المعنى
دون اللفظ انتهى كذا في بعض الحواشي **قوله** في مصاحفنا
قال بعضهم المصاحف جمع مصحف وهو من اصحف بالضم

اي جعلته فيه المصحف والصحف جمع صحيفة قال الفراء استثقلت
العرب الضمة في حروف فكسروا ضمها واصلها الضم وعد
منها المصحف وقد عرفت ان المكتوب هو الالفاظ دون
النقوش لان معنى الكتابة تصوير اللفظ بحروفه الهجائية
قوله اي باشكال الكتابة الخ قال في شرح المقاصد فان
قيل المكتوب في المصاحف هو الصور والاشكال لا اللفظ
ولا المعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف
هجائه نعم المثبت في المصحف هو الصور والاشكال انتهى
المقصود نقله بلفظه وحينئذ فينبغي التوفيق بحيث يرجع
ما هنا اليه فتامل لكاتبه احمد غ وكتب ايضا يدل على
ان المكتوب هو النفس حقيقة وليس كذلك بل اللفظ والحق
ان يقال بالفاظ حروف دالة كما قال في عد بله الان
يراد بالمكتوب المثبت كذا في بعض الحواشي **قوله** الدال
عليه اي القران فانه يفهم من تلك النقوش لا بمعنى انه
ذلك المكتوب وانه حقيقة شرح غ **قوله** في قلوبنا
انظر القلوب محل الحفظ او الذهن **قوله** المخيلة اي
الثابتة في القوة الخيالية مثلا الكلمات الملفوظة
وصورتها بصور الحروف شرح غ **قوله** بحروف اي الحقيقيه
قوله المسموعة بالحرف يكون خطيا وخياليا وحقيقيا
شرح غ **قوله** مسموع انظر اطلاق القران على المكتوب
والمحفوظ والمقرو والمسموع هل هو حقيقة او مجاز وقد حرره

الامام

الامام السنوسي في شرح نظم الجزايرية وكذا في شرح الكبرى
لكن بينهما نوع مخالفة في البعض **قوله** غير حال اي القران
الازلي واما اللفظي فحال **قوله** بالنظم اي بسببه وكتب
ايضا اي على ما هو العادة الالهية في ذلك والا فمذهب
الشيخ الاشعري جواز سماع نفس الصفة القديمة فتامل
لكاتبه احمد غ **قوله** المخيل اي في الذهن وكتب ايضا
اي المرتسم في الخيال **قوله** ويكتب اي المعنى القديم
قوله واشكال هي حروف خطية شرح غ **قوله** للحروف
اي اللفظية **قوله** عليه اي على النظام شرح غ **قوله**
كما يقال الخ قال في الشرح وليست الكتابة والقراءة والحفظ
والسمع واقعة عليه صفات له حقيقة لان ذلك محال
وانما هذا كما يقال مثلا النار جوهر محرق وهذا بمنزلة
قولنا الكلام صفة ازلية نذكر بالالة اي النار باللفظ
الخ **قوله** ان للشيء اي الموجود في نفس الامر اذ المعدوم
ليس له الا وجودات ثلاثة ثم رايته في شرح المقاصد
قال انه كلام نعم اذا لم يكن للمعقول وجود في الخارج
كان المدلول هو نفس الصورة عند من يقول بها كالمعدوم
والمستحيل انتهى **قوله** في الاذهان عند بعضهم واما
جمهور المتكلمين فانكروا الوجود الذهني وعليه فيقال
ووجود علمي قال الكمال ابن ابي شريف وتبعه شيخ الاسلام
زكريا ان معنى وجود الشيء في الاعيان ان هناك عينا

هي ذاته ومعنى وجوده في الاذهان ان له صورة مرتسمة
في الذهن كظل الشجرة والمتكلمون ينكرون هذا الوجود
انتهى اقول فيه نظر من وجهين الاول ان قوله ان
هناك عينا هي ذاته ان فسرت العين بما يقوم بذاته
كما فسرها بذلك عند قول الشارح الاتي قريبا فذهب
بعض المحققين الى اقتضا ذلك ان العرض ليس له
وجود عيني وهو محل نظر وان فسرت العين بما كان موجودا
في نفس الامر سوا اكان موجودا خارجيا اولا كالملازمة
بين طلوع الشمس والنهار اتضح الحال الا انه يبعد ان
يقال ان نحو الملازمة المذكورة له وجود عيني فليحرر
الثاني ان قوله ومعنى وجوده في الاذهان ان له
صورة الخ مذهب ضعيف عندهم والتحقيق الذي عليه
السيد وغيره في حواشي المطالع ان الشي نفسه يتحصل في
الذهن لا ان الحاصل شبحه وظله وان العلم والمعلوم
واحد بالذات يختلف بالاعتبار كما هو محرر في المواقف
وغيرها لكاتبه عفي قوله وهي اي العبارة قوله
على ما اي يدل قوله في الاذهان لا التفات الى ان
الالفاظ وضعت للصور الذهنية او للامور الخارجية
او للاعم فليحرر قوله وهو اي ما في الاذهان يدل
على ما في الاعيان وهذه الدلالة قال في شرح المقاصد
انها عقلية محضة لا تختلف فيها بحسب اختلاف الاشخاص

والاوضاع

والاوضاع لا الدال ولا المدلول اذ باي لفظ عبر عن السماء
فالموجود منها في الخارج هو ذلك الشخص وفي الذهن هو
الصورة العينية المطابقة له وفي الاخريان اعني دلالة
اللفظ على الصورة الذهنية ودلالة الخط على اللفظ
وضعيتان تختلف في الاولى منهما الدال بان معنى طابقه
لفظا او طابقه في لفظ اخر كما في الفارسية وغيرها
لا المدلول لان الصورة الذهنية لا تختلف باختلاف
اللغات وتختلف في الثانية اعني دلالة الخط على اللفظ
الدال والمدلول جميعا واختلاف الدال لا يختص بحالة
اختلاف المدلول بل قد يكون مع اتحاده كلفظ السماء
يكتب بصورة مختلفة بحسب اختلاف الاصطلاحات
في الكتابة فان قيل معنى الدلالة كون الشي بحيث
يفهم منه شي اخر فاذا اعتبر فيما بين الصورة الذهنية
والاعيان الخارجية فلا معنى لفهمها والعلم بها سوى
حصول صورها كان بمنزلة ان يقال يحصل من حصول
الصورة حصول الصورة قلنا المراد انه اذا حكم على الاشيا
كان الحاصل في الذهن هو الصورة ويحصل منها الحكم على
الاعيان الخارجية فاما اذا قلنا العالم حادث فالحاصل
في الذهن صورة العالم وقد حصل منها العلم بثبوت الحدوث
للعالم الموجود في الخارج فان قيل قاطعون بان الواضع
انما عين الالفاظ بازاء ما يعقل من الاعيان وللدلالة

عليها في هذا يقول بالوضع والدلالة من لا يقول بالصور
الذهنية نعم اذا لم يكن للمعقول وجود في الخارج كان
المدلول هو نفس الصورة عند من يقول بها كالمعدوم
والمستحيل قلنا معنى هذا الكلام على اثبات الصور
الذهنية فانه مما يكاد يقضي به بديهة العقل في الحال
عند سماع اللفظ يرتسم الصورة في النفس فيعلم ثبوت الحكم
لما في الخارج جعلوا الخارج مدلول الصورة والصورة
مدلول انتهى كلامه في شرح المقاصد رحمه الله سبحانه
قوله او المخيلة عطف على المعطوفة كما اشار اليه **قوله**
عرفا اي الصواب **قوله** ايمة الاصول اي اصول الفقه
قوله بالمكتوب اي باللفظ المكتوب كذا بخط شيخنا
ق وفيه تصريح بان المكتوب اللفظ **قوله** جعلوه اي
القران **قوله** والمعنى قال شيخ الاسلام زكريا اي
المعنى القديم فانظره مع كلام العلامة ابن ابي شريف
الذي نقلناه بالهامش كما ترى وحرره ثم رايت المغربي
قال في الحاشية ما نصه قوله وجعلوه اي للنظم والمعنى
المراد المعنى القديم كما يلوح من عبارة التلويح وكما يستفاد
مما سياتي عن قريب في تقرير ما وقع في عبارة بعض المشايخ
وكتب اي مدلول اللفظ وليس المراد المعنى القايم بذات
الله تعالى بدليل اختلافهم في ان العبارة الفارسية هل
تقوم مقام العربية لوجود المفهوم من اللفظ العربي ولا يقوم

وهذا

وهذا غير متصور في المعنى القايم بذاته تعالى وان كان مراد
المتكلمين من المعنى هو القايم بذات الله تعالى الا ان اصطلاحهما
غير متطابقين لتغاير جهة التخيير انتهى ابن ابي شريف
ومنه يعلم ان مدلول الفاظ القران الموضوعة له ليس قديما
كله بل بعض منه قديم وبعض منه حادث على تفصيل كبير ذكره
بعض محققي المتاخرين **قوله** واما الكلام القديم له التفات
الي ما تضمنه الكلام السابق **قوله** يجوز اي يمكن ق **قوله**
ان يسمع لان السمع عنده محض خلق الله تعالى الا بطريق الحاسة
ق **قوله** ومنعه اي ان يسمع **قوله** الاستاذ قال
لاستحالة سماع ما ليس بصوت اذ السماع في الشاهد يتعلق
بصوت ويدور معه وجودا وعدما انتهى ما نقله عنه بعضهم
وكتب ايضا قوله ومنعه الاستاذ ابو اسحاق لكن لان
العادة لم تجر الا بسماع الملفوظات وان القدرة انما من
شانها ان تتعلق بالممكنات لا بغيرها كاجتماع الضدين
فانا وان كنا نقول انه تعالى قادر على جمعهما لكن ليس من
شان القدرة ان تتعلق بذلك والحق قول الاشعري فان الله
على كل شيء قدير وله ان يفعل ما يشاء ولا ضرورة الى صرف
الكلام عن ظاهره شيخ الاسلام فتامل قوله انه تعالى قادر
على جمع الضدين وحرره اه وكتب ايضا قوله ومنعه الاستاذ
قال في شرح المقاصد قال الاستاذ اتفقوا على انه لا يمكن
سماع غير الصوت الا ان منهم من بت القول بذلك ومنهم

من قال الكلام المعنى القائم بالنفس معلوما بواسطة سماع
الصوت كان مسموعا فالخلاف لفظي لا معنوي انتهى
وقال قبل ذلك في توجيه اختصاص موسى بانه كليم الله
انه سمع كلامه الازلي بلا صوت ولا حرف كما ترى ذاته في
الاخرة بلا كم ولا كيف وهو اختيار الامام حجة الاسلام
الغزالي اخر ما ذكره فاملا لكاتبه **قوله** فمعنى قوله
تفريع على المنع صح وهذا المعنى هو المراد ايضا في هذه الاية
على راي الاشعري ولا ينافي دعواه لانه ادعى امكان
الوقوع لا الوقوع انتهى ومن خط شيخنا العلامة احمد
ابن قاسم نقلت من هامش نسخته واقول فيه نظر لا يخفى
اذ مقتضاه ان الخلاف بين الاشعري والاستاذ انما
هو الامكان العقلي لا في الوقوع وظاهر نقولهم خلافه
قوله بموسى عليه الصلاة والسلام الخ عبارة المحقق
المحلي في شرح جمع الجوامع قبل بحث النظر مصرحة بان موسى
صلى الله عليه وسلم سمع كلامه بلا لفظ وقيل سمعه باللفظ من
جميع الجهات على ما هو خلاف العادة وعلى كل من هذين
القولين اختص بانه كليم الله سبحانه **قال** بعض من كتب
عليه وهذا اشعار بجهة الاختصاص ولا يخفى عليك ان
المتبادر مما هنا ان جهة الاختصاص هو كونه بلا واسطة
وهو مخالف لصنيع المحقق المحلي فليحرر فان قلت نبينا
صلى الله عليه وسلم قد سمعه بلا واسطة ايضا ولم يطلق عليه

كليم الله

كليم الله قلت اجاب عن ذلك بعضهم بان وجه التسمية
لا يلزم اطراده ويمكن ان يقال ان جهة الاختصاص
ما ذكر مع كونه في الارض وكتب ايضا اجمعت الامة سنيها
ومعتزليها على ان الله كلم موسى واختلفوا في الكيفية
فقال اهل السنة خلق له فهما في قلبه وسمعا في اذنه
سمع به كلاما ليس بصوت ولا حرف ولا مبادي ولا مقاطع
ونحوه للقلانسي وقال غيره اتفق اهل الحق على انه خلق
في موسى معنى ادرك به كلامه بغير واسطة وبانه اختص
بسماعه له والله قادر على مثل ذلك في خلقه وعلم موسى
بسماعه الكلام الله اما بوحي او معجزة نصبها له على ذلك او
خلق فيه علما ضروريا بذلك وقالت الحنابلة والكرامية
باصوات وحروف قديمة وقالت المعتزلة معنى كونه
متكلما كونه موجدا لها دالة على معان مخصوصة في اجسام
مخصوصة او الاشكال بالكتابة في اللوح المحفوظ لانكارهم
الكلام النفسي واستحالة قيام الحروف والاصوات به
وقالت الباطنية خلق له فهما في قلبه ولم يخلق له سمعا
لصوت ولا لغيره والحاصل ان هذا مما يجب اعتقاده انتهى
بحروفه من شرح البناني على رسالة المالكية ثم قال
واختلف الناس في كلام الله سبحانه لموسى بغير واسطة
هل هو خاص به او لا كاختلافهم في سماع نبينا محمد صلى الله عليه وسلم

كلام الله تعالى ليلة الاسراء وفي سماع جبريل وما روي ان
السبعين الذين اختارهم موسى سمعوا كلام الله تعالى له
وشهدوا بذلك لا يلزم منه ان الله تعالى كلمهم وان سمعوا
ذلك لان الانسان قد يسمع كلام من لم يكلمه انتهى بحروفه
فتامل قوله واختلف الناس في كلام الله تعالى الخ مع كلام
الشارح هنا وغيره قوله لما كان اي سماعه قوله
الكتاب بالنسبة الينا ق قوله والملك بالنسبة
الى الانبياء ق قوله فان قيل الخ منشاؤه ما تقرر من ان
كلام الله تعالى غير مخلوق بل معنى قديم قائم بذاته تعالى
غير مخلوق بل معنى قديم قائم بذاته تعالى فهو حقيقة فيه
مجاز في النظم المولف الدال عليه حذرا من الاشتراك
وحاصل الجواب اثبات الاشتراك بين النفسي واللفظي
فلا يصح النفي اصلا ويؤيده قوله بعد ووضعه لذلك
انما هو باعتباره لا لته على المعنى انتهى شيخ الاسلام
زكريا قوله كلام الله دون لفظ القران ق قوله
لصح نفيه يعني كلام الله القديم ق وكتب ايضا اذ من علامة
المجاز صحة النفي لكن من المعنى الحقيقي لا المجازي كما قد
يتوهم فافهم ولا تغفل لكاتبه احمد الغنيمي قوله عنه اي
النظم المولف ق قوله كلام الله اي معنى من المعاني المسماة
بكلام الله تعالى حقيقة ق وكتب ايضا اي المعنى القديم

هذه

هذه الحاشية مشكلة اذ المعنى القديم عن اللفظ ثابت
لا شبهة فيه وليس محل توهم اصلا والوجدان المراد نفي
كونه اعني اللفظ كلام باري لا ينسب اليه على انه كلامه فتامل
كذا بخطه رحمه الله على نسخته قوله على خلافه اي خلاف
هذا القول المشتمل على النفي ولك ان تقول لم لا يجوز
هذا القول بناء على ان المنفي هو الكلام بمعنى الصفة القديمة
ولا شك ان النظم المنزل المعجز الخ ليس هو الكلام بمعنى
الصفة القديمة فتامله منصفا غ وكتب ايضا اي صحة
نفيه عنه ق قوله المتحدي به الظاهر يعارضه ق قوله
بان ذلك الاعجاز والتحدي ق قوله اذ لا معنى ينعقد
قوله لمعارضة الصفة اي بدعوة العرب الى معارضتها
ق قوله القديم صفة كاشفة قوله ومعنى الاضافة
مبتدا خبره كونه اي الكلام وكتب ايضا هي جملة اعتراضية
ق قوله وبين اللفظي عطف على بين الكلام النفسي
كما اشار اليه قوله ومعنى الاضافة مبتدا وانه اي الكلام
وكتب ايضا هي جملة اعتراضية ق قوله وبين اللفظي
عطف على بين على ما فهم العضد حيث قال الكلام هو المعنى
النفسي ان مسمى الكلام هو اللفظ القديم القائم بذاته
هذا ما ظهر في الدرس مع الافاضل فليحرر لكاتبه ولا
يراجع رسالة كمال باشا ولا يعارض هذا التقرير ما في
المواقف عند التامل لكاتبه احمد قوله وهو قديم

الكلام النفسي كما اشار اليه قوله ومعنى الاضافة مبتدا
وانه اي الكلام مخلوق خبره وكتب ايضا اي اضافة كلام
الى الله على هذا المعنى ق قوله تاليفات اي مولفات ق
قوله فلا تصح نسبة هذا التحقيق ق قوله اصلا
تمييز محول عن الفاعل ق قوله من انه لفظ كلام الله
ق قوله مجاز في النظم المتلو ق قوله فليس معناه اي لفظ
كلام الله ق وكذا ضميره بل معناه كما اشار اليه قوله بل
معناه وحاصل الجواب انهم تجوزوا في اطلاق لفظ المجاز
المجاز وليس مرادهم به المعنى المصطلح عليه بل مرادهم ان
المنظور اليه في الوضع اولا وبالذات هو المعنى حتى ان
اطلاقه على اللفظ بالنظر اليه وملاحظته فتامل غ
قوله ان الكلام اي لفظ الكلام ق قوله وبالذات
تفسير للتحقيق قوله وتسميته اي اللفظ المتلو قوله
به اي بالكلام قوله ووضعه اي الكلام قوله لذلك
اي للفظ اي النظم المتلو قوله لا له اي اللفظ كما
اشار اليه قوله على المعنى فيكون منقولا عرفيا حتى لو
استعمل بحسب الوضع الثاني في المعنى الاول كان مجازا
كما ان استعماله بحسب الوضع الاول في المعنى الثاني مجاز
لكنهم لا يتحاشون عن تسمية مثله مشتركا نظرا الى انه يصح
في معنييه بطريق الحقيقة نظرا الى اشتراك اهل الاستعمال
ومن ههنا يتوهم انه مشترك كستلي قوله بلا نزاع لهم اي بعض

المشايخ

المشايخ قوله والتسمية وحاصل الجواب التسمح او التجوز
فيما وقع في عبارة بعض المشايخ من انه مجاز مع توجيه التسامح
او التجوز فتامل لكاتبه ع قوله بعض المحققين اي في المواقف
وكتب ايضا هو العضد شارح المختصر لابن الحاجب لا الاصلي ق
قوله الى ان المعنى اي لفظ المعنى وكتب ايضا اي هذا اللفظ
ق قوله معنى قديم هذا هو المحدث عنه ق قوله ليس اي
المعنى قوله يراد به اي لفظ المعنى ق قوله ومفهومه
تفسير ق قوله مرادهم اي لفظ المعنى ق قوله والمراد به اي
المعنى في مقابلة العين ق قوله ما اي موجود ق قوله
لا يقوم بذاته لم يقل يقوم بغيره لتناول صفات الله سبحانه
قوله كسائر اي بقية ق قوله الصفات صفات الله سبحانه
قوله ومرادهم اي المشايخ بقولهم كلام الله تعالى معنى قديم
ان القران الخ وكتب ايضا اي مشايخنا بذلك الموجود الذي
الخ قوله ان القران المرادف لكلام الله تعالى المحدث عنه
شيخنا ق قوله اسم للفظ والمعنى اي المعنى الذي هو
مدلول اللفظ شامل له وللفظ جميعا وهو قديم قائم
بذات الله تعالى ومع ذلك هو مكتوب في المصاحف مقرو
بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ
الحادثة ابن ابي شريف قال في شرح ابن غرس ومرادهم اي المشايخ
ان القران وكلام الله اسم للنظم والمعنى اي معنى النظم
شاملا لهما اي للنظم ومعناه وهو اي القران الذي هو اسم

للنظم والمعنى قديم وهو معنى اي قائم بذاته تعالى اذ قولهم
انه معنى لا ينافي كونه نظما كما تقرر وكتب ايضا قوله اسم
للفظ والمعنى شامل لهما كما قال قرا كمال اي فيكون الكلام
النفسي عند الاشعري امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما
بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن
محفوظ في الصدور وكذا في شرح المواقف انتهى كلامه
تتمة شرح المواقف وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة
لخ وكتب ايضا للفظ اي القديم والمعنى اي باعتبار المعنى
كما تقدم ق وكتب ايضا قوله اسم للفظ اي القديم القائم
بذاته والمعنى اي معنى ذلك اللفظ القديم شامل اي
القران المرادف لكلام الله لهما هكذا يحكى ذلك التقرير فتامله
وحرره ع في شرح ابن عرس وكون الصفة النفسية هي
النظم والمعنى به يعلم ولا يثبت به شيء **قوله** شامل لهما اي على
وجه الاشتراك بجاري وقوله وهو اي المعنى القائم بذاته
قديم اي مع كونه الفاظا اذ وجود بعضها ليس مشروطا
بانقضاء البعض فليست حادثة بجاري **قوله** ومرادهم
اي مشائخنا ان القران المرادف لكلام الله المحدث عنه
قوله اسم للفظ والمعنى اي مشترك بين اللفظ اللساني
الحادث وبين المعنى اي اللفظ القائم بالذات فقوله شامل
لهما اي على وجه الاشتراك قوله وهو اي المعنى القائم بالذات
قديم مع كونه الفاظا اذ وجود بعضها ليس مشروطا بانقضاء

البعض

البعض فليست حادثة انتهى كذا بخط الشيخ البجاري في مسودته
وتامله مع ما نقلناه عن شيخنا ابن الاسطر وحرره هذا
ولو فهم فاهم ان معنى قول الشارح وهو اي القران اي
المرادف لكلام الله المحدث عنه اسم للفظ اي القديم القائم
بذاته من حيث دلالته على المعنى القديم ايضا وقوله والمعنى
مبتدا اي لفظ المعنى وخبره قوله شامل لهما اي لفظ المعنى
شامل للفظ القديم وشامل لمدلول اللفظ ومفهومه
والمراد بالمعنى الشامل لما ذكر ما لا يقوم بذاته كما ذكره الشارح
لم يكن مبعدا عن المرام والحاصل ان لفظ المعنى يطلق
بطريق الاشتراك على المعنيين اللذين ذكرهما الشارح
فبعض الناس فهم من الشيخ الاشعري ان مراده حيث
قال الكلام هو المعنى النفسي مدلول اللفظ وحده وهو
القديم عنده واما العبارات فحادثة عنده وفهم العضد
وغيره ان مراده بالمعنى هو ما لا يقوم بذاته فحكم تقدم
اللفظ وجعله قائما بذاته فصار معنى قول الاشعري على
ما فهم العضد حيث قال الكلام هو المعنى النفسي ان مسمى
الكلام هو اللفظ القديم القائم بذاته هذا ما ظهر في الدرس
مع الافاضل فليحرر لكاتبه ولا يراجع رسالة كمال باشا
ولا يعارض هذا التقرير ما في المواقف عند التامل لكاتبه
احمد غ **قوله** وهو قديم اي مسمى القران وهو اللفظ باعتبار
المعنى كما تقدم ق **قوله** لا اقدم ما ليس كالقدم الذي كذا بخط

شيخنا شيرا الي الاعراب وكتب ايضا وذهب بعض المشايخ
المتاخرين الي حمل كلام الحنابلة علي هذا الوجه وحمل ايضا
قول بعض منهم ان الجلد والورق قديمان علي الاسناد
المجازي وحمل الكلام علي السداد خير من المسارعة الي
دعوي الفساد قوله المرتب في الوجود الخارجي قوله
فانه اي قديم النظم كما اشار اليه قوله للقطع علي بديهي
الاستحالة قوله بانه اي الشان قوله بل عطف
علي لا كما زعمت ق قوله اللفظ اي الملفوظ به قوله
بالنفس اي بذات الله ق وكتب ايضا مطلقا سوا الكان
قديما او حادثا ابن عرس وفيه نظر قوله مرتب الاجزا
في الوجود الخارجي ق قوله كالقائم مثال للنفي ق
قوله والترتب في الوجود الخارجي ق قوله والقراة
تفسير ق قوله في التلفظ اي لا في الملفوظ به شيخنا
ق قوله وهذا اي كون الترتيب انما يحصل ق قوله
المقرو قديم قال البدر الفيومي المراد من المقرو الالفاظ
القديمة القائمة بذاته تعالي المفروضة للقراة والمراد من
القراة في قولهم القراة الحادثة الالفاظ المقروة باللسان
انتهي نخ ومثله في شرح ابن عرس قريب منه وراجع المقاصد
ففيها ما قد يخالف ذلك قوله هذا حاصل ما ذكرناه
عن بعض المحققين قوله عند انكار لفعل لفظ قائم
بالنفس غير مولف ولا مرتب الاجزا كما يصرح به قوله

نحن

ونحن لا نتعقل من قيام الكلام الخ قوله لمن يتعقل يدرك
بعقله ق قال في شرح المقاصد علي ان قيام الحروف والصوت
بذات الله سبحانه ليس بمعقول وان كانت غير مرتب الاجزا
كحرف واحد مثلا انتهي كلامه قوله لفظا ملفوظا به
ق قوله بالنفس اي بذات الله سبحانه قوله المنطوقة
في نسخة المنظومة احترازا عن الكلام اللفظي اي الملفوظ
به ق قوله او المخيلة احترازا من الكلام النفسي القائم بنفس
الحافظ ق قوله المشروطة نعت للحروف ق قوله تقدم
البعض اما في النطق او المخيلة ق قوله ولا من الاشكال
عطف علي غير مولف من الحروف كما اشار اليه قوله بدلالة
عليه اي المولف من الحروف بقسميها ق وكتب ايضا رد علي
المحقق بتادب الخ قيل ويرد علي كلامه ايضا انه لو كان
اللفظ قديما ايضا مما في نفس الحفاظ والمصاحف عينه
ام غيره ابن قطلوبغا قوله ونحن لا نتعقل الخ هذه
مشاححة في كون القائم بنفس الحافظ لا ترتيب فيه كما
حفظ نظير القائم بذاته في ذلك انتهي شيخنا ق وكتب
ايضا قوله ونحن لا نتعقل هذا مبني علي ان الترتب فيما
تقدم اعم من الترتيب الخارجي والذهني والمراد هو الاول
فلا يضر ما اعترض به الشارح في مدعي بعض المحققين ثم ان
كان صحيحا في نفسه اقول بكون المراد هو الاول اندفع
ايضا الاعتراض لانه لا يلزم ان لا يتميز علم عن علم مثلا

فليتأمل الكاتبه نفي امور ربما يرد على كون المراد الاول ان ذلك
يقتضي صحة الثاني في حقه تعالى وفيه نظر اذ الترتيب
الذهني يقتضي النقص والعجز لانه يقتضي عدم الاطلاع
على البعض حين الاطلاع على البعض الاخر فليتأمل الكاتبه
انتهى كلام شيخنا بصورته على نسخته قوله صور الحروف
بهيآتها ق قوله بحروفه في خزانة الحس المشترك من
الحافظة شرح ع قوله في خياله اي الحافظ بتلك القوة
الحافظة شرح ع قوله النعت اي الحافظ قوله كان
الملتفت اليه شرح قوله كلاما مرتبا ق قوله من الفاظ
هي حروف شرح قوله مخيلة مرتسمة في خياله شرح قوله
او نقوش عطف على الفاظ كما اشار اليه قوله مرتبة
مرتسمة في النفس او جزء من الدماغ شرح قوله واذا تلفظ
اي الحافظ كما اشار اليه قوله في الخلق للخلق معنى اخر
وهو التقدير ق قوله والتخليق تكسير ق قوله
والافراغ الظاهر من صنيع الشارح انها كلها الفاظ
مترادفة وبه صرح بعضهم وقيل هنا فرق بينها قوله
ونحو ذلك كالانشاء قوله وتفسيرا اي التكوين ق
وكتب ايضا هذا التفسير وقع من المشايخ وليس ظاهره
مرادا لانه يقتضي ان التكوين عين تلك الاضافات
لا صفة حقيقية هي مبدا لتلك الاضافات على ما سياتي
بيانه وكتب ايضا قوله وتفسيرا الخ هذا تفسير باللازم

لابالذاتيات

لا بالذاتيات اي انها حقيقة ازلية من شانها بالنظر
لا فيما يزال اخراج المعدوم من العدم الى الوجود وفي لا
فالاخراج المذكور حادث لطروه فيما لا يزال عند وقوعه
على الحادث فلا يكون عينها وسيذكر الشارح ان التكوين
صفة حقيقية هي مبدا الاضافة التي هي الاخراج المذكور
لا عينها فهو هي كذا بهامش نسخة شيخنا قوله باخراج
الخ لم يرد به المعنى الاضافي بل الصفة التي هي مبدا الاضافة
كما في سائر العبارات فانها دالة على الاضافة والمراد
مبدؤها وكتب ايضا وقوله فاخراج الخ اي عند الاخراج
الخ فالكلام على حذف مضاف كما يفهم من كلام الشارح
الاتي تامل قوله لا طباق اي اتفاق قوله العقل اي
المعقول اي هو الدليل العقلي قوله النقل المنقول وهو
الدليل النقلي ق قوله ويكون له ليس تفسيرا كذا
بخط شيخنا ق وكتب ايضا قوله ويكون له الظاهر
انه تفسير لما قبله ولهذا قال البدر الفيومي في حاشيته
عقب تقريره للوجه الثاني الاتي ما نصه يثبت المدعي
وهو ثبوت الخلق الذي هو التكوين في الازل فيكون
صفة قديمة انتهى من خط شيخنا ق ولك ان
تقول ان قول الشارح فيما سبق وهو المعنى الذي يعبر
عنه بالنقل الخ يوخذ منه انه تفسير من غير حاجة الى
اخذ هذا الامر السهل من حاشية الفيومي لا على وجه القصد

منه لذلك فتامل قوله وامتناع عطفه على الطباق كما
اشار اليه قوله ان يكون اي معنى ق قوله ماجد
هو المصدر قوله وصفا له اي للشي قوله الاول انه تعالى
ق قوله يمتنع اي يستحيل ق قوله مقام اي حلول قوله
لما مر من الدليل المذكور انفا على ان التكوين قائم بذاته تعالى
قوله والثاني انه تعالى قوله بانه الخالق اي ووصفه
لذاته بالخالق المشتق من الخلق المرادف للتكوين يدل
على اتصافه تعالى في الازل بالتكوين ولا يلزم من وجود
هذه الصفة في الازل وجود اثرها وهو المخلوق فيه
كما لا يلزم من قدم القدرة قدم المقدور فتامل حرر
قوله اي الخالق تفسير للخالق في قوله بانه الخالق
ق قوله فيما يستقبل مجاز الاول ق قوله او القادر
من باب اطلاق اسم ما بالفعل على ما بالقوة وهو مجاز
ايضا قوله من غير متعلق بالعدول في كذا الى المجاز
كما اشار اليه قوله على انه اي الله تعالى قوله بمعنى
القادر حال من الخالق ق قوله فجاز اطلاق الخ
واللازم بالاطلاق لا يكون من اسمائه تعالى المبعد مثلا
باعتبار القدرة على الابعاد وفيه نظر اذ المسوغ للاطلاق
نفيه لغة ولكن المنع فيه شرعي للتوقيف شرح ابن غرس
قال الكمال ولا يخفى على المنصف ان اطلاق الاسود
والاحمر على رجل صانع لكونه قادرا على صبغ السواد والحمرة

غير

غير مقبول عند اهل اللغة والعرف ولا عند البلغاء وايضا
فلا وجه للايراد المذكور هنا انتهى وليراجع بقية كلامه
قوله كل ما اي عرض وكتب ايضا فيه حذف اي اطلاق
اسم كل والمعنى اطلاق لفظ مشتق من اسم كل عرض
الخ ق قوله يقدره هو تعالى قوله من الاعراض
بيان لما وكتب ايضا اي عليه تعالى فيقال اسود
بمعنى القادر على السواد وابيض بمعنى القادر على البياض
وكاتب ومتحرك الى غير ذلك ولا شك في بطلانه كستلي
وكتب ايضا المراد فجاز اطلاق كل اسم مشتق يقدره هو
على ماخذ اشتقاقه كالمسود والمحمر وجوابه ان ذلك
الجواز ان اريد به العقلي فمسلم ولا مانع او الشرعي
فممنوع لتوقفه على الاذن او عدم الايهام انتهى شيخ زكريا
ومثله في حاشية الكمال وغيرها غير ان الكمال قد تعقب
له وقد نقلنا عبارته قبل هذه الصفحة بثلاثة اوراق
فليراجع انه لا يصح لغة اطلاق اسود بمعنى خالق السواد
وموجده وكذا ابيض وليس امتناعه لعدم اذن الشرع
فقط وهو بظاهره مخالف لما هنا فليحرر كاتبه احمد
الغنيمي قوله والثالث انه اي التكوين ق قوله
فاما ان يحدث قوله التسلسل وجوابه انه يجوز ان
يكون تكوين التكوين عين التكوين بمعنى انه ليس وصفا
حقيقيا زائدا عليه كما في نظائره من ثبوت البقاء ووجوب

الوجود وغيرهما وبالجملة ما يكون نوعه يجب كونه اعتباريا
انتهى ز قوله وهو اي التسلسل قوله ويلزم منه اي
مجانسة التكوين ق قوله بدونه اي تكوين اخر ق قوله
والاحداث عطفا على المحدث كما اشار اليه قوله وفيه
اي الاستغنا المذكور قوله فيستغني قد يقال
لا يستغني عن المحدث بل انما يستغني عن تكوين اخر وهو
محتاج للمحدث بان يحدثه بذاته لا بتكوين اخر صرق
قوله لو حدث اي التكوين ق قوله اما في ذاته هذا
الشق مستفاد من اول الاوجه الا ان يقال الغرض
هنا مجموع الشقين ق قوله فيصير اي ذاته ق قوله
ابو الهذيل من المعتزلة ق قوله فيكون تفريع على
حدوثه في غيره ق قوله ومعنى هذه الادلة قال
البخاري واما بناء الثاني عليه فلان معنى قوله لو
لم يكن في الازل خالقا لو لم يكن متصفا في الازل
بصفة حقيقية هي الخلق فيدفع بانه يكفي في كونه
خالقا حقيقة في الازل قيام صفة الاعتبارية
في الازل بذاته تعالى لانهم صرحوا بان للقدرة والارادة
تعلقين احدهما ازلي معنوي وهو تعلقهما في الازل
بوجود المقدور والمراد فيما لا يزال والثاني التنجيزي
وهو تعلقهما به فيما لا يزال وقت وجوده فلا يتوقف
اندفاع لزوم الكون او العدول عن الحقيقة الى المجاز

مع

مع عدم تعدد الحقيقة على صفة حقيقية في الازل هي الخلق
بل يكفي في تلك حصول التعلق في الازل انتهى المراد منه
وقد بين بقية امتناع الادلة فراجعه وكتب ايضا
فيه تغليب لان ثانيها ليس مرادا او وجه ابتنائهما عداه
اما الاول فلان الذي يمتنع قيامه بذاته تعالى هو الموجود
بعد العدم بخلاف ما لا وجود وتجدد كالاضافات
والكون لكونه موجودا مع العالم بعد ان لم يكن معه
وغير موجود مع كل حادث عند عدمه واما الاخيران
فلان المفتقر الى الايجاد والموجد والمحل انما هو المتحقق
الثابت انتهى شيخ الاسلام قوله صفة حقيقية
موجودة اذ لا يتصف بالقدم والحدوث الا الموجود
وكتب ايضا اي التي لا تكون بالقياس الى الغير ويكون
ثابته في نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتبار قطلوبغا
وكتب ايضا هو ما ذهب اليه الشيخ ابو منصور واتباعه
اخذا من قول الامام ابي حنيفة في الفقه الاكبر وهو
لم يزل ولا يزال باسمائه وصفاته الذاتية والفعلية
وقوله كان تعالى خالقا قبل ان يخلق ورازقا قبل ان
يرزق انتهى عرس قوله ومميتا ومحييا فيه اشارة الى
انه لا نزاع في ان نفس الاحيا والاماتة والخلق والتخليق
والايجاد والاخراج من العدم الى الوجود من قبيل
الاضافات لا كما يشعر به كلام المشايخ من انها امور موجودة

هي التكوين وسيصرح بذلك فيما بعد انما النزاع في انه
هل لهذه الاضافات مبدا حقيقي غير القدرة والارادة
مسمى بالتكوين ام لا انتهى كستلي قوله والحاصل بالنصب
عطف على قوله ان من الاضافات هذا هو الاولى خلافا
لما سلكه الشارح بحسب الظاهر قوله مبدا التخليق
وهو القدرة والارادة قوله ولا دليل قلنا الدليل
ما اشار اليه فيما تقدم من النقل بانه تعالى خالق وامتناع
اسم المشتق على الشي الخ ومنع صحة اشتقاق الخالق
من القدرة والارادة لذلك في شرح المقاصد وغيره
قوله سوى القدرة يعني خلافا لابي منصور واتباعه
حيث قال ان هنا صفة اخرى غير القدرة والارادة
وهي مبدا لهذه الاضافات فتحصل ان الخلاف بين
الاشاعرة وغيرهم في اثبات تلك الصفة فالاشاعرة
ينفونها والماتريدية يثبتونها قوله بان القدرة
الخ اشار به الى جواب ايراد وهو ان الممكنات مستوية
بالنسبة الى القدرة فلا تصلح مبدا اذ لا بد من مرجح
ومخصص فاشار الى الجواب عن ذلك حصورا بالفاء
المشعرة بالسؤال بقوله فان القدرة الخ شرح عرس
قوله الجانبين من المكون ومرجح احد طرفي الممكن عند
تعلقهما به ونحن لم ننقل عنه انها القدرة في الانفراد حتى
يرد ما ذكروا وانما قلنا بان المبدا هو القدرة والارادة

معا

معا فصفة التكوين الازلية لا معنى لها الا القدرة والارادة
واما التكوين المتعلق بالايجاد فهو من صفات الفعل
قوله القائلون وهم الاشعرية قوله بحدوث اي تجدده
وعروضه للقدرة فلا يوصف بالحدوث اذ الحق كما قاله غير
واحد ان التكوين من الاضافات والاعتبارات العقلية
مثل كونه تعالى قبل كل شي ومعه وبعده كما تقدم وكتب
ايضا اي بكونه من الامور الاضافية المتجددة لا من الصفات
الحقيقية القديمة قوله بانه اي التكوين يتعلق استدل
كما اشار اليهما قوله لا يتصور اي لا يمكن وجوده وكتب ايضا
اي لا يمكن فهو بفتح الياء ولا مانع وكتب ايضا ما نعم اي
لا يتعقل كذا اضبطه الكمال ابن ابي شريف لكن في عبارة
المقاصد الاتية قوله وهو اي عدم المكونات قوله
الى الجواب عنه اي الاستدلال قوله وهو الخ الضمير
في قوله وهو يرجع الى التكوين بمعنى الصفة القديمة التي
هي مبدا تلك الاضافات لا هي تلك الاضافات اذ لا نزاع
لاحد من الفريقين في كونها ليست قديمة انما النزاع بينهما
على ما تحرر في الدرس ثم وقفنا عليه في كلام بعض المحققين في
ان هنا صفة حقيقية قديمة قائمة بذاته تعالى كالعلم
مثلا هي مبدا لهذه الاضافة او ان هذه الاضافة مبدؤها
القدرة والارادة لا صفة اخرى غيرها فالحنفية على الاول
والاشاعرة على الثاني فتامل لكاتبه احمد غ ثم رايت شيخنا

رحمه الله كتب في هامش نسخته ما نصه قوله تكوينه المراد
بهذا التكوين الاخراج من العدم الى الوجود مع ان
ضميره للتكوين بمعنى الصفة الحقيقية الازلية فلا يصح
الحمل فلعله على حذف مضاف اي بعد التكوينية القائم
الخ فليتامل ثم رايت في حاشية الصوفي كلاما الظاهر
انه محرف يفهم منه انه لا حاجة الى الحمل على حذف مضاف
وفيه نظر فليحرر انتهى كلام شيخنا وقدوتنا وقد يمكن
ان تكون من صيغة الاستخدام فليراجع الفيومي ليعلم
مراده **قوله** اي التكوين اي المذكور رق وكتب ايضا
بمعنى الصفة القديمة وحمل قوله تكوينه على الضمير لابد لك
المعنى بل بمعنى الامور الاضافية المتجددة اذ هي التي لا في
الازل فيكون في الكلام شبه استخدام او ان الكلام على
حذف مضاف وهو تكوينه اي بعد تكوينه **قوله** تكوينه
اي الله تعالى ق وكتب ايضا قوله تكوينه للعالم يشعر
بان التكوين الذي كلامنا فيه هو بمعنى الاضافة لكن
مراده غير خفي كما لا يخفى انتهى بعض الحواشي وهو ظاهر
جيد **قوله** لوقت وجوده اللام بمعنى في ق **قوله** على حسب
اي على طبق تعلق العلم والارادة وتوقف عليه ولا خفا
في التوقف على تعلق الارادة لانه المرجح واما في تعلق
العلم ففيه تامل من الحواشي **قوله** فالتكوين الذي هو
قيد الاضافات ع **قوله** بحدوث الباء للسببية ويحتمل

الملابسة

الملابسة وكتب ايضا لو علل حدوث المكون بكون التعليق
الازلي بوجوده في وقت مخصوص لكان انسب بما في المتن
قوله لكون تعلقاتها علة لا تلازم ق وكتب ايضا قوله
لكون تعلقاتها حادثة دل على القدرة كالعلم تعلقا
حادثا عند القائلين بالتكوين وذلك ليس كذلك
اذ تعلقات القدرة كلها قديمة عند القائلين به
انتهى بعض الحواشي **قوله** وهذا اي الجواب المشار اليه
ق وكتب ايضا اي ما تقرر تحقيق ما يقال على وجه الالزام
والاول على وجه التحقيق وكتب ايضا قوله تحقيق ما يقال
اي الشق الاخير مما يقال ق وكتب ايضا اي ما يقال
جواب الزامي وهذا جواب تحقيقي انظر الحواشي انتهى
كلامه وكتب ايضا قوله وهذا تحقيق ما يقال هذا
المحكي هو حاصل ما اشار اليه في البداية والعمدة وغيرهما
رد الاستدلال السابق على سبيل الالزام ويوضحه
ان العالم اما ان يتعلق عندكم معاشر الاشعرية
بذات الله تعالى او صفة من صفاته اولا فان لم يتعلق
لزم التعطيل وان تعلق فاما ان يستلزم ذلك التعلق
قدم ما يتعلق وجوده به اولا فان استلزمه لزمكم ايضا
قدم العالم فما كان جوابكم فهو جوابنا وان لم يستلزمه
انتفى الاشكال هذا جوابهم الالزامي والجواب على التحقيق
ما اقتصر عليه في المتن كما اشار الى ذلك الشارح انتهى غزي

قوله وهو اي المذكور من التعطيل والاستغنا ق قوله
وان تعلق باحد بما ق وكتب ايضا لعل تعلق وجود
العالم بمجرد الذات من غير ان يتعلق بصفة مجرد احتمال
كذا في بعض الحواشي وكتب ايضا اي وجود العالم بذاته
او بصفة قوله ذلك اي التعليق قوله ما يتعلق اي
العالم الذي ق وكتب ايضا بان يكون الله تعالى فاعلا
بالايجاب قيومي قوله به اي بالذات او الصفة قوله
ولا يستلزم هذا هو المحقق بما ذكر ق وكتب ايضا
ولا يستلزم تعلق وجود العالم بذاته تعالى او صفة
قدم العالم وهو المراد بقوله اولا ق قوله لتكون
كذلك اي قديم مع حدوث المكون به ابن ابي شريف
وكتب ايضا بان يكون الله فاعلا بالاختيار قيومي
ايضا كالباري المكون ق قوله المتعلق به اي التكوين
قوله وما يقال استئناف ق وكتب ايضا اي في الجواب
عن استدلال القائلين بحدوث التكوين بان قدمه
يستلزم قدم المكون كستلي وكتب ايضا قوله وما
يقال في جواب الاستدلال المتقدم كانه قال الجواب
الصحيح عن الاستدلال ما تقدم في المتن اما الجواب
عنه بما يقال هنا ففيه نظر شيخنا ق وكتب ايضا قال له
صاحب العمدة جوابا عن استدلال القائلين بحدوث
التكوين وحاصله منع الملازمة في قوله لو كان قديما

لزم

لزم قدم المكونات انتهى ابن ابي شريف وكتب ايضا قوله
وما يقال الخ هو اشارة ايضا الى ما وقع ايضا في البداية
وغيرها من كتب المشايخ في جواب ذلك الاستدلال
ونصه فيها قلنا متى سلمتم تعلق وجود العالم بالتكوين فقد
سلمتم حدوث العالم اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بغيره
وما يتعلق وجوده بغيره فهو حادث وحاصله منع الملازمة
في قوله لو كان قديما لزم قدم المكونات وقد يتوهم انه
اعتراض على قوله وان تعلق الخ يعني به ان الترديد
ينتج ان التعلق يستلزم الحدوث وهو غلط لشيوع مثل
ذلك الترديد توسعا للدائرة لغرض الالزام انتهى المقصود
نقله من الغزي ومثله باخصر عبارة في ابن ابي شريف
واصل الكلام في الخيالي على وجه حسن قوله بحدوثه
اي المكون ق وكتب ايضا اي فالملازمة ممنوعة والسند
قوله اذ القديم الخ تامل قوله اذ القديم ما لا يتعلق
وجوده بالغير الخ هذا مبني على ان علة الاحتياج
الى الغير الامكان وفيما قاله صاحب الحاشية اي الكستلي
نظر ص قد يريد بذلك ان القديم المذكور هو القديم
بالذات وقد فيه بل بالحادث بالذات وقد ثبت
احتياجه الى الغير ولا علة لذلك الا الامكان لا الحدوث
الزماني لعدم لزومه له فليتامل كذا بخط شيخنا ق قوله
بالغير اي غيره بل وجوده لذاته ق قوله ما يتعلق اي

وجوده قوله به اي بالغير قوله ففيه نظر جواب
عن المنع بابطال تشبيه السند لعدم استلزام المنع لابطال
نفس السند حتى يتوجه الكلام على السند سيما اذا كان
اخص غير مفيد قوله لان هذا اي المذكور وهو ما لا يتعلق
وما يتعلق قوله معنى القديم بالذات لا بالزمان
ق وكتب ايضا لف ونشر مرتب ق وكتب ايضا قال في
المواقف يمتنع ان يقوم بذاته حادث قوله بالذات
اي لا بالزمان ق قوله الفلاسفة لا على ما يقول به
المشايخ والمتكلمون قوله فالحادث عند المتكلمين
قوله ومجرد تعلق اي لا يفيد الاختيار ق قوله
ان يكون مسبوقا بالقدم اي وليس المراد بالبداية المبدا
وهو العلة التي يصدر عنها الوجود بل معناها اول ق قوله
وجوده اي المكون قوله بالغير وهو التكوين ق قوله
لا يستلزم الحدوث معنى فالملازمة صحيحة في قول الاشعرية
لو كان التكوين قديما لزم قدم المكونات قوله المعنى الذي
ادعاه المجيب وكتب ايضا وهو كون الشي لوجوده ابتدا وهو
مسبوق بالعدم قوله ان يكون المكون ق قوله
محتاجا الخ اذا كان مصدره فاعلا بالايجاب فهو هي
قوله صادرا ضربان قوله عنه اي الغير قوله
بدوامه اي الغير قوله كما ذهب اي كالاحتياج الذي
ذهب قوله فيما ادعوا حيث يقولون ان الهيولي

حادثة

حادثة بالذات لانها محتاجة الى الغير وصادرة عنه
دائمة بدوامه وليست حادثة بالزمان اذ لم يسبق
لها عدم فافهم ع قوله من الممكنات بيان لما ق قوله
كالهيولي اي الازلي قوله مثلا اي والعقول والنفوس
قوله نعم استدراك على قوله ومجرد تعلق وجوده
بالغير لا يستلزم الخ قوله بالاختيار اي بالمشية والارادة
وكتب ايضا اي لتكون الحدوث بالمعنى الذي عند المتكلمين
دون الايجاب الذي ذهب اليه الفلاسفة وفسروا
الحدوث الذاتي بناء عليه بتعلق وجوده بالغير وقوله
بدليل لا يتوقف على حدوث العالم احترازا عن دليل يتوقف
على حدوث العالم لاستلزامه الدور فانه حينئذ يكون
اثبات حدوثه متوقفا على اثبات صدوره بالاختيار
واثباته صدوره بالاختيار يتوقف على اثبات حدوثه
مقدورا انتهى ابن ابي شريف ورايت بخط شيخنا ما نصه
اما اذا توقف على حدوثه فلا يكون القول المذكور قولا
بحدوثه للزوم الدور فهو هي اي لتوقف الحدوث حينئذ
على القول المذكور المتوقف على الدليل المذكور المتوقف
على الحدوث فتوقف الحدوث على الحدوث انتهى كلامه
قوله وجوده اي العالم قوله بحدوثه اي العالم كما
اشار اليه وكتب بناء على المشهور من ان اثر المختار
لا يكون الا حادثا وفيه كلام محرر في بحث الصفات

واسنادها فليراجع وكتب ايضا قوله قو لا لحدوثه لسبقه
بالقصد والاختيار ق قوله من زعم منهم الفلاسفة ق
قوله والا اي لو لم يكن المراد هذا المعنى فالحكما قائلون
بحدوث الهيولى بمعنى تكونه بالغير لانها عندهم حادثة بالذات
لا بالزمان انتهى كذا في بعض الحواشي قوله بكونه اي بعض
الاجزاء وفي نسخة لكونها قوله والحاصل اي حاصل جواب
المصنف بعد تزييف ما يقال في الجواب وكتب ايضا قوله
والحاصل اي من تقرير حدوث المكون مع قدم التكوين
وجعله صفة حقيقية هي مبدا التكوين الخ فيومي ق قوله
لا يتصور نعم اوله اي لا يتعقل التكوين بدون وجود
المكون ابن ابي شريف قوله وان وزانه اي ولا نسلم ان
وزانه الخ قوله لا يتصور اي يمكن كذا بخط شيخنا ق
قوله والتكوين ضبطه شيخنا بالقلم بالنصب وكانه
يشير به الى انه معطوف على قوله الضرب الواقع اسما
لان ومعلوم عندك انه يجوز الرفع بالعطف على اسم ان
بعد استكمال خبرها كما هو مقرر قوله الاضافة اي
التعلق قوله التي بغير الاضافة قوله لا عينها
اي الاضافة قوله لو كانت اي الصفة الحقيقية
عندنا ق قوله عينها اي الاضافة في نفس الامر ق قوله
لشان القول اي قول الحنفية قوله بتحققها اي الصفة
قوله مكابرة وذلك لانه متى كان عين الاضافة

كان

كان معطوفا بتوقفه وتاخره عن المضافين فلا يتصور
قدمها والفرق بما ذكرتم لان الحق ان ما كان اضافة سواء
كان بعد المباوي او غيره لا بد لتحققه من المضافين اذ
كيف يتصور ايجاد بلا موجد مثلا فيومي ق قوله وانكار
للضروري ما استدلوا به على حدوث التكوين فاشار الى
تزييف جواب اخر بعد تحقيق جواب المصنف تقديره
ان ازلية التكوين لا تستلزم ازلية المكون لانه لما
كان ازليا مستمرا الى وقت وجود المكون لم يكن هذا
من قبيل تخلف الاثر عن المؤثر ولم يكن كالضرب فلا يصير
موجبا وانما يلزم ذلك لو كان التكوين من الاعراض الغير
الباقية فحاصل الجوابين منع الملازمة والتفاوت
باعتبار السندين ووجه الدفع ان القول بازلية التكوين
بمعنى الاضافة مع القول بتحققها بدون المكون مكابرة
وانكار للضروري انتهى قوله فلا يتوقع اي استدلال
الاشاعرة قوله بما يقال اي بما يقوله الحنفية اي في جوابهم
المتقدم للاشاعرة ق قوله عطف على تعلقه كما اشار اليه
وكتب قبله من عطف المسبب على السبب قوله من وجود
متعلق لا بد كما اشار اليه قوله المفعول اي المضروب
قوله معه اي الضرب وكتب ايضا في الزمان قوله اذ كون
خبرا في المفعول في الزمان قوله لا نعدم هو اي الضرب
وكتب ايضا لكونه عرضا قوله بخلاف فعل الباري فرق بينه

مقابلة الضرورة بناء على ان المراد بالتكوين معنى الاضافة
ثم رايت في كلام بعضهم ما يفهم انه يمكن ان يكون مراد هذا
القائل بفعل الباري تعالى ما هو مبدا الاضافة لا اياها
نفسها كما ان مراد المصنف بالتكوين المبدا الالهي وقد
مر ان التكوين هو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق
الخ فيكون هذا الجواب هو جواب المصنف بعينه فيندفع
به ايضا انتهى واقول حاصل الكلام اي ان اريد بفعل
الباري الصفة الاضافية وهو الاخراج من العدم الى
الوجود لم يكن فرق بين الضرب وبين التكوين لذلك
المعنى ضرورة عدم تحققه بدون المكون كما صرح به الشارح
وان اريد بفعل الباري مبدا تلك الصفة الاضافية
ويكون الكلام على حذف مضاف او انه اراد بفعل الباري
المبدا على سبيل التجوز فقد رجع هذا القيل الى الحاصل
السابق **قوله** واجب الدوام ممنوع اذ الازلي انما
هو التكوين بمعنى الصفة القديمة لا بمعنى الاضافة كما
فرضه هذا القائل **قوله** لان الفعل المراد به الصفة
الحقيقية التي هي التكوين لا التعلق وكتب ايضا اي
الصفة الحقيقية تم اقول في تمثيله بقوله كالضرب الخ
شي شيخنا ق وكتب ايضا قوله لان الفعل يحتمل ان المراد به
الصفة كما اشار اليه الكستلي بقوله كالضرب الخ فتنظير بجامع
ان المفعول يتعلق بكل منهما ويحتمل ان المراد به الاضافة كما اشار

اليه

اليه غيره قصدا لالزام الخصم بما هو معتقده في التكوين
فيكون قوله كالضرب الخ تمثيلا شيخنا ق **قوله** لو كان
اي التكوين **قوله** المكون تكوينا ضبط شيخنا الاول والثاني
بفتح الواو بالقلم وكتب ايضا الظاهر المتبادر انه بصيغة
اسم المفعول يدل لذلك ما في بعض الحواشي حيث قال
قوله مخلوقا بنفسه صفة كاشفة بان يقتضي ذاته
وجوده وفيه ان المعروض لذات التكوين غير المكون
دون المكون فيكون قديما مستغنيا لاقتضاء ذاته
وجوده انتهى وهل يجوز ان يقرا بصيغة اسم الفاعل
والمعنى لزم ان يكون المفعول فاعلا وقوله مخلوقا بنفسه
خبر بعد خبر اي ويلزم ان يكون المكون مخلوقا بنفسه
فالمجرور ايضا ان تجره مرة اخرى **قوله** بنفسه تنازع فيه
تكوينا ومخلوقا ق وكتب ايضا متعلق بكل من تكوينا ومخلوقا
قوله ضرورة انه اي المكون **قوله** فيكون اي الكون ق
قوله مستغنيا عن الصانع فيه ضرق ولعل وجهه النظر الى
ما قدمه عن صرح شيخنا ناصر الدين وكتب ايضا قوله مستغنيا
الخ لما عرفت من ان الشي الذي يقتضي ذاته وجوده هو الواجب
كستلي اي وقد اقتضاه التكوين الذي هو عينه ق **قوله**
وان الخ ولزم ان لا يكون **قوله** انه اي الخالق كما اشار
اليه **قوله** اقدم منه اي اسبق منه وهو ان اريد بالقدم
اللغوي وهو الزماني لان العالم حادث فان اريد القدم

الاصطلاحي وهو الذاتي بان يلاحظ ما ذكر من لزوم قدم
العالم ايضا فالمراد بالاقدم الاقوى قدما والاولى
بالقدم ابن ابي شريف ومثله في الخيالي قال شيخنا عقب
نقل عبارة الخيالي فان قلت الاحتمال الاول ثابت في
ما تقدم من لزوم كونه قديما قلت نظر هناك الى ما لزم
وهنا الى الواقع كما رمز الى ذلك الخيالي بقوله بان يلاحظ
لزوم قدم العالم فليتامل لطافته انتهى كلام شيخنا
قوله بنفسه والجواب منع تكونه بنفسه بل بالقدرة
المخصصة بالارادة فيومي ق قوله وهذا اي كونه اقدم
منه وقادرا عليه ق قوله هذا اخلف ضبطه بفتح الخاء
وضمها قوله وان لا اي لزم ايضا قوله لا يكون اي
التكوين ق قوله بذات اسلان المفروض انه من المكون
وامتناع قيام المكون بذاته غني عن الاستدلال به
خ غ قوله وان لا اي ولزم ان يصح الخ قوله وهذا
عطف على خالق كما اشار اليه قوله الخلق الذي هو
التكوين كما سبق قوله فهما واحد اي الخلق والسواد
واحد اي لو كان الخلق عين المخلوق لكان السواد مثلا
عين المخلوق لانه من المخلوقات وهو قائم بمحل فيكون محله
محلا للخلق ايضا فيكون اسود مثلا وخالقا اذ لا معنى
للخالق الا من قام به السواد والخلق انتهى شيخ الاسلام
قوله تنبيه اي ليس استدلالا لان الضروري لا يستدل
عليه

عليه ق قوله للعالم ان يتامل فيه اشارة لطيفة الى
ان الرد على الاشعري بما سبق لا يناسب صدوره الا من
غير عاقل او من غير تامل يخفى ضمن هذه الاشارة اشارة
لا تخفى على المتامل فليتامل شيخنا ق قوله اراد الخ العينية
بهذا المعنى تجري في الامور العدمية فما وجه تخصيص
البحث به وجعله محل النزاع بل النزاع في الحقيقة راجع
الى ان التاثير والايجاد امر اعتباري ام لا وقد بين في كتب
في الامور العامة فلا وجه لجعله مبحثا آخر وايضا فالتكوين
كما انه عين المفعول كذلك عين الفاعل لهذا المعنى
محصله نفس المفعول دون الفاعل ترجيح بلا مرجح فلا بد
من بيان المرجح ونوقض بسائر الصفات الحقيقية بان
العالم اذا علم شيئا فليس ههنا في الخارج الا العالم والمعلوم
واما العلم امر اعتباري تحصل الخ وكذا القدرة مع المقدور
فيلزم منه انكار جميع الازلية فليتامل وكتب ايضا على
قوله بان العالم الخ لعله مبني على ان العلم من قبيل الاضافة
قوله اذا دخل اي اوجد قوله والايجاد من الاعراض
النسبية صرح به مبارك في حواشي العضد قوله امر
اعتباري فائدة المفهوم الاعتباري على معنيين احدهما
ما له تحقق في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار معتبر
لكن ليس له وجود في الخارج كالامكان والحدوث وامثاله
والاخر ما يكون تحققه باعتبار ما ولو مع قطع النظر عن اعتبار

ما لا يكون له تحقق انتهى كذا بخط شيخنا على هامشه
قوله امرا محققا وجودا في الخارج وحاصل الكلام ان
التكوين ليس امرا زائدا في الخارج على المكون ق قوله
وهذا اي التاويل وهو بان من قال ان التكوين الخ
ق قوله بمعنى انه اي الشان قوله ويعارضها عطف
على الماهية كما اشار اليه قوله حتى اي كي قوله القابل
الماهية قوله والمقبول العارض قوله كانت تامة
وكتب ايضا الشارح على تاويل غير المكون التكوين قوله
بكونها الخ لو قال لكونها هو هي لكان اوضح في مرادي ق
قوله لكنها الماهية والوجود وهو استدراك على قوله
ليس ق قوله هذا الراي وهو ان التكوين عين المكون
بهذا المعنى الذي ذكره الشارح من التاويل قوله
على اثبات الخ فاذا ثبت انه صفة حقيقية الخ بطل راي
الاشعري ومن تبعه وهو ان التكوين من قبيل الاضافات
وبطل ما ترتب عليه من تاويل عبارته التي ظاهرها الفساد
فتامل ع قوله والتحقيق الخ ميل من الشارح الى مذهب
الاشعري القائل بانه امر اعتباري وكتب ايضا وعبارة
شرح الطوالع والحق في ذلك ان التكوين هو التعلق الحاد
اي هو تعلق القدرة بالمقدور حال الايجاد ولذلك
يترتب عليه وجود المقدور كما قال تعالى انما امرنا لشيء
اذا اردناه ان نقول له كن الخ وكتب ايضا قوله والتحقيق

الخ

الخ قال في مختصر المقاصد مع شرحه ما نصه والحق انه
اي التكوين من الاضافات والاعتبارات العقلية مثل
كونه تعالى قبل كل شيء ومعه وبعده مذكورا بالسنتنا
معبودا لنا محييا مميتا والموجود في الازل انما هو مبدا
التخليق والترزيق والاحياء والاماتة وهو القدرة
وتلك الاضافات متعلقاتها موجودات المقدورات
وقت وجودها ولا محذور في اتصافه تعالى بالاضافات
كما مر وان كانت حادثة اي متجددة يعرض للقدرة اضافة
تعقل من تعلق المؤثر الذي هو القدرة بالاثر على وفق
الارادة ولا يكون موجودا عينيا بل معنى يعقل من
نسبة القدرة واضافتها الى المقدور فلا يكون الا
فيما لا يزال وليس الا تعلق القدرة والارادة ويعبر
بالفعل والخلق والترزيق والتخليق والايجاد والابداع
والاختراع واخراج المعدوم من العدم الى الوجود
انتهى بلفظه وفيه نوع ايضاح وان كان فيه نوع
تساهل لا يخفى عند التامل قوله على وفق اي موافقة
قوله الارادة اي تعلق قوله بوجود يتعلق تعلق كما
اشار اليه قوله موجب وجوده اي المقدور كما اشار اليه
قوله اذا نسب اي تعلق القدرة قوله يسمى تعلق
القدرة وكتب ايضا يعني ان القدرة موجبة فلابد من
وجوده في وقته وفي بعض النسخ ايجاده بالدال المهملة

قوله ايجابا له اي المقدور قوله في ان النسب التعليق
الذي للقدرة قوله لحقيقته اي ماهيته اي التكوين
وكتب ايضا قوله لحقيقته اي ذلك التعلق في الحاصل انه
امر اعتباري اضافي لا صفة حقيقية كما ادعوا ونظيره
كونه تعالى قبل كل شيء وبعده ومعه كما تقدم لا حقيقة
الشيء اذا فسرت بالمكون كانت اضافة لا صفة حقيقية
لان المكون من الاضافات فهومي ق قوله كون الذات اي
ذات القادر قوله لوقته اي وجود المقدور وكتب ايضا
في نسخة لوقت وجوده قوله ثم يتحقق الى قوله ما لا يكا
يتناهى اي فليست كل واحدة مما ذكر صفة حقيقية وانما
هي اعتبارات اضافية تختلف اضافته بخصوصيات
مقدوراته التي لا تكاد تتناهى ق قوله خصوصيات
فاعل يتحقق ق قوله كالترزيق لتعلق القدرة بوجود
الرزق قوله والتصوير لتعلق القدرة بوجود الصورة
ق قوله يتناهى زاد بعضهم ومرجع الكل اي التكوين
باختلاف الاشارة انتهى قوله من ذلك المذكور وهو
خصوصيات الافعال قوله وفيه تكثير اي كون كل صفة
حقيقية كما اشار اليه وكتب وفيه تكثير للقدماء جدا
قال في الشرح وفي عبارة الشارح من اللطافة بين التنكيت
ما لا يخفى ولا ينبغي القول بذلك انتهى كلامه وكان وجه
اللطافة ان النصارى كفروا باثبات ثلاثة من القدماء فما بال

من

من اثبت الشارح اوان وجه اللطافة هي التعبير
بنفوذ المشقة بمخالفة اجماع الاشعرية وغيرهم من
الماتريدية اوان اوجه اللطافة متغايرة اذ لا تغاير
بين الصفات القديمة ولا بينها وبين الذات القائمة
عليها سق قوله والاقرب الخ وجعله اقرب لانه ليس
فيه زيادة على ما عند الاشعري الا بصفة واحدة هي
التكوين فهومي ق قوله وهو ان الكل اي فهو عندهم
صفة حقيقية ازلية تتعدد باعتبار تعلقاتها فهومي
قوله الكل اي كل من الخصوصيات قوله فانه اي التكوين
قوله يسمى اي التكوين احيا هذا الظاهر المتبادر من العبارة
والنظر في هذه التسمية في هذه سبيل الحقيقة او على وجه
التجوز كتفسيرهم التكوين بانه اخراج المعدوم من العدم
الى الوجود كما سبق في كلام الشارح فتامله وحرره ملا
احمد قوله فالكل من تلك قوله في الارادة قال بعضهم
لو اخر بحث التكوين عن بحث الارادة لكان اولى لان
الارادة متقدمة عليه بالطبع فينبغي ان يتقدم وضعا
واقول من تلك تعلم سر تكرير الارادة في كلام المصنف
وتوسط التكوين فافهم غ قوله كون ذلك اي قوله
صفة ازلية قائمة بذاته لان هذه العبارة قد تقدمت
في المتن فاندفع بذلك ما فهمه بعض المشايخ الاكابر
قوله وتحقيقا تفسير وكتب ايضا قوله الكل السر في

هذا التاكيد دفع توهم ان التكوين لا يكون غير الارادة
قوله لاثبات اي ثبوت قوله صفة قديمة التاكيد
والتحقيق لاثبات مطلق صفة قديمة مسلم واما انه
لاثبات الصفة يفيد اقتضائها لتخصيص المكونات فممنوع
اذ ليس في الثلاثة ما يدل على ذلك وعليه فليس في التكرار
فائدة كلية فان الكعبي ذهب الى ان ارادته تعقل نسبة
علمه به وتعقل امره به والمعتزلة ذهبوا الى انها علة تتبع
في العقل ولهذا قال الكستلي لا يصح قول المصنف صفة
لله تعالى ازلية قائمة بذاته ردا لهذين القولين
فتامل قوله يقتضي اي يرجح تخصيص بعض المعقولات
على وجه مخصوص اي على صورة مخصوصة وهذه مخصوصة
بصورة الانسان مثلا بانها جسم طولاني ماش (تعلق بما من)
بالقدمين ويرجح بعضها على وجه غير ذلك الوجه الاول
كصورة الحيوان الذي يمشي على اربع والذي يمشي على
بطن وغير ذلك وكتب ايضا قوله يقتضي الخ ومن ثم
عرفها المتكلمون بانها معنى يوجب تخصيص معقولات
بوجه دون وجه وقيل صفة تنفي عمن قامت به الجبر
والاضطرار ففائدتها على هذا الفعل كون الموصوف
بها مختارا فيما فعله غير مضطر اليه قوله دون وجه
اي يرجح بعض المنقولات في وقت خاص كوجود نوح عليه
السلام في الزمان المتقدم ويرجح بعضها في وقت اخر

غير

غير ذلك الوقت بوجود ما في هذا الزمان قوله
والنجارية يوافقون المعتزلة في نفي الصفات الوجودية
وحدوث الكلام ونفي الرؤية وكتب ايضا احدى الفرق
الثمانية الامهات وهي غير المعتزلة ثم رايت بخط شيخنا
فرقة من المعتزلة نسبة الى النجار شخص منهم انتهى ق
ثم رايت في بعض الحواشي ايضا وعبارته وهم قوم من المعتزلة
ينسبون الى الحسين بن محمد النجار انتهى قوله بارادة
حادثة قائمة بذاته وهو ضروري البطلان قوله لا في محل
اقول هذا باطل فان تلك الارادة لو حدثت اما ان
تحدث باحداث الله تعالى فنقول احداثها بارادة او
بغير ارادة ان قال بغير ارادة يكون مجبورا في احداثها
وان قال بارادة نقول تلك الارادة قديمة او حادثة
ان قال قديمة فهي التي نثبتها وان قال حادثة يعود
السؤال انتهى من بعض الحواشي قوله القاطعة اي
الدالة قوله باثبات اي ثبوت قوله صفة الارادة
الاضافة بيانية وكتب ايضا ردا على النجارية كذا قالوا
واقول ليس فيه رد عليهم اذ هم قائلون ايضا بانه تعالى
متصف بالارادة والنزاع بين الاشاعرة وغيرهم انما
هو في كونها زائدة على الذات اولا فالاشاعرة يقولون
صفة حقيقية زائدة على الذات والنجارية كالمعتزلة يقولون
ليست زائدة على الذات فتامله كاتبه احمد غ قوله والمشيئة

تفسير الارادة ق وكتب ايضا معنى الارادة والاختيار
قريب منهما وفي كلام بعضهم ما يشعر بمغايرته الارادة فليحرر
قوله قيام هذا رد على بعض المعتزلة قوله وامتناع عطف
على لزوم كما اشار اليه وكتب دليل قدمه له وكتب ايضا هذا رد
على الكرامية في قوله وايضا نظام العالم الخ هذا رد على الفلاسفة
قوله وايضا نظام العالم الى قوله دليل ثاني والا لوجد
بعضه على غير الاوفق لوجوب الصدور على اي وجه كان
اذ لا اختيار حتى يتحرى الاصلح فتامل انتهى من الفتوح
وهو مخالف لكلام شيخنا حيث قال لا خصوصية للدلالة
بالوجه الاوفق الاصلح بل كل وجه يدل على قدرة واختياره
لكن هذا الوجه ابلغ انتهى ثم ان في كلام البدر تحتا
ايضا لجواز ان يصدر عنه العالم على هذا الوجه الاوفق
الاصلح اتفاقا زايدا وان ينتفي الاختيار ظنيا مثل الكتابه
انتهى كلام شيخنا وكتب ايضا النظم ربط بعض الاجزا
مع بعض والنظام الارتباط وهو الانتظام في وجوده
خير ق قوله على الوجه الاوفق الاصلح اقول هذه
العبارة تقرب من قول الامام الغزالي ليس في الامكان ابدع
مما كان وقد تكلم الناس عليها قديما وحديثا وصنفوا فيها
الرسائل المفيدة ومنهم الامام الحافظ السيوطي رحمه الله
سبحانه احمد ع ثم رايت شيخنا رحمه الله ونفعنا به كتب
على هامش نسخته ما نصه تحت قوله على الوجه الاوفق اي

الذي

الذي ثبت له زيادة موافقة وصلاح بالنسبة الى الوجود
الذي دونه لا الى كل وجه والا لكان مثل قول الغزالي
ليس في الامكان ابدع مما كان منه انتهى اقول وما المانع
من ان يكون اراد موافقة الغزالي وينبغي ان يفهم المراد
بالاوفق الاصلح الاوفق بالحكمة والاصلح بالنسبة اليها
لا للعبد والا فمن جملة الوجوه كفر الكافر وهو شر عليه ولا اصلح
له فيه فضلا عن الاصلحية فليتامل انتهى كلامه واشار
بالصاد والراء الى شيخه ناصر الدين قوله قادرا مختارا
اي لا موجبا ونوقش في ذلك بانه يحتمل الواسطة قوله
موجبا واما لو كان صانعه مختارا فلا يلزم تخلف المعلول
عن العلة لان صانعه بالارادة ان شا فعل وان شا ترك
قوله لزم قدمه فيه مناقشة وكتب ايضا يعني وقد
تقدم رد القول بالقدم فلا يرد ما يقال انهم قائلون
بالقدم فلا يحسن الرد عليهم بذلك قوله ورويته تعالى
من اضافة المصدر الى غير الفاعل وكتب ايضا اي لا على وجه
الاحاطة قال الشيخ محي الدين واذا صح ان العقل يدرك
الحق تعالى مع ان العقل محدث جاز ان يدركه اي تاليفه
بالبصر من غير احاطة لانه لا فضل لمحدث على محدث من
حيث الحدوث وانما الفضل من حيث الصفات الجميلة
ومن قال ان الحق تعالى يدرك عقلا ولا يدرك بصرا مثلا
فمتلاعب لا علم له بحكم العقل ولا بحكم البصر ولا بالحقائق

على ما هي عليه وذلك كالمعتزلة فانهم هذه رتبتهم وكل من
لا يعرف من الامور العادية والطبيعية فلا ينبغي لاحد
الكلام معه في شيء من الامور العلمية الى ما ذكر نفعنا الله
به **قوله** الانكشاف التام اي لا بمعنى الاحاطة ولا
المقابلة في الجهة ولا اتصال الاشعة دفعة بالانكشاف
على ان الرؤية مصدر المبني للمفعول لان الانكشاف
صفة المرئي وخرج بالتام غيره وهو الانكشاف حالة
اغماض العين بعد الرؤية كما بينه الشارح وبالبصر
رؤية القلب التي هي عبارة عن امر يخلقه الله تعالى في
القلب في المنام وهو الرؤيا او عن دوام استحضار
صفاته تعالى بصفات الجلال ونعوت الاكرام وهو
المسمى عند الصوفية بمقام الشهود شيخ الاسلام م وكتب
ايضا اعلم ان النور الذي يرى الحق فيه في الاخرة نور
لا شعاع له فلا يتعدى ضوءه نفسه ويدركه البصر في
غاية الوضوح وذلك لا يخالف النور الدنيوي هكذا
قاله الشيخ محيي الدين ثم قال اذا اعظم النور ادرك ولم
يدرك به لشدة لطافته ثم انه لا يكون ادراك قط الا بنور
من المدرك لا بد من ذلك حسا وعقلا انتهى المقصود
نقله منه **قوله** خاصة الخ اي لا على وجه الجهة هذا
مذهب اهل السنة وخالفهم في ذلك سائر الفرق واستحالها
بعضهم كالمعتزلة وجوزها اخرون على وجه الجهة

كالمشبهة

كالمشبهة والكرامية شيخ الاسلام **قوله** بمعنى ان الخ هذا
هو الامكان الذهني ولا نزاع فيه **قوله** الاصل عدمه
فعليهم البيان **قوله** وهذا القدر لا نزاع فيه اذ
لا يسع الخصم انكاره **قوله** ضروري فيه نظر ظاهر بل
نظري **قوله** امكان الرؤية الذي هو عدم ضرورة
الوجود وعدم ضرورة العدم كما سياتي **قوله** رؤية
الاعيان مضاف الى المفعول **قوله** ضرورة تتعلق
بالضوء كما اشار اليه وكتب ذهب الحكما الى ان المرئي
بالذات هو اللون مع الضوء ومذهب المتكلمين على ان
الجسم انكشافا بالذات عند البصر كما اذا راينا شبحا
من بعد اذ لا انكشاف لالوانه واضوائه عند البصر
كستلي **قوله** ومن عرض وعرض فيدرك بحاسة
البصر خصوصية هذا الجسم وخصوصية الاخر **قوله**
فلا بد للحكم المشترك وهو صحة الرؤية من علة مشتركة
الخ هذا الدليل يقال بعينه في صحة الملموسية وصحة
المخلوقية فيقال ان كلا منهما حكم مشترك فلا بد له من
علة مشتركة وهي اما الحدوث او الوجود الخ فيلزم صحة
مخلوقية الواجب تقدس وتعالى عن ذلك علوا كبيرا
ويلزم صحة الملموسية ايضا قال الكستلي تبعا لغيره لكن
الانسب بمذهب الشيخ الزام صحة الملموسية بالنسبة الى
كل موجود الى اخر ما ذكره وكتب ايضا فههنا حكم مشترك

وهو صحة الرؤية المشتركة بين الاجسام والاعراض ولا
بد للحكم المشترك من علة مشتركة لامتناع الامر الواحد
بعلل مختلفة **قوله** او الامكان لم يذكره في المقاصد
وصاحب المواقف وغيرهما لان تعلق الرؤية وهو ما يختص
بالموجود والامكان ليس كذلك لشموله الموجود والمعدوم
كسائر المفهومات العامة فكان ينبغي للشارح اسقاطه
ايضا هنا عزمي **قوله** منهما اي امر الصانع وغيره ويحتمل
ان يراد من الاعراض والاعيان ح وكتب ايضا التوهم غلبته
لصحة الرؤية وعلى ما صرح به بعضهم فسقط ما قيل ان
مطلق التحيز اعم من ان يكون بالذات ح وكتب ايضا ان
الاعيان والاعراض وا ورد عليه ان من المشترك بينهما
التحيز المطلق ووجوب الوجود بالغير والمقابلة ويجاب
بان كلا منهما اعتباري لا يصلح متعلقا للرؤية والمراد
بعلة صحة الرؤية هنا ما يصلح متعلقا للرؤية كما دل عليه
كلام امام الحرمين وسياتي في الشرح ما فيه **قوله**
عن الوجود الخفا العدم معتبر في مفهوم الحدوث والامكان
مفهومه عدم مستقلا وقوله ولا مدخل للعدم اي مستقلا
او جزا كذا بخط شيخنا ق **قوله** عن عدم الخ اي عبارة عن
عدم الخ **قوله** ولا مدخل للعدم في العلية اي اذا كانت
العلل وجودية وكتب ايضا قال في شرح المواقف لان التاثير
صفة اثبات فلا يتصف به العدم وذكر المدخل ليدخل العدم

المحض

المحض كالامكان والحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم ومما
في مفهوم العدم كالحدوث بمعنى الوجود بعد العدم هذا
وقد زعم بعضهم ان الامكان مركب من الوجود والعدم
وانه انتفى لانتفاء جزئه وهو غلط سرى من تفسيره بعدم
ضرورة الوجود والعدم انتهى عزمي **قوله** والعدم اي
عن عدم ضرورة العدم **قوله** بعدم اي الماخوذ في مفهوم
الحدوث والامكان **قوله** في العلية لان التاثير
صفة اثبات فيناف العدم ولا يصح ترتيبه عليه فبطل كون
المصحح الحدوث او الامكان لانتفاء كل منهما بانتفاء جزئه
وهو العدم وتعين الوجود للعلية ابن ابي شريف ومثله
شيخ الاسلام **قوله** بين الصانع وغيره ربما يؤيد هذا
رجوع الضمير السابق في قول الشارح منهما اي الصانع
وغيره فافهمه **قوله** فيصح هذه النتيجة هي عين الدعوى
السابقة في قوله استدل اهل الحق على امكان الرؤية
قوله من حيث هي علة **قوله** المصحح اي صحة الرؤية ح
قوله ويتوقف عطف على يصح كما اشار اليه **قوله**
امتناعها استحالتها ق وكتب ايضا اي امتناع رؤية
الله تعالى وفي نسخة امتناعه اي امتناع ان يرى وفي
ذلك اشارة الى ان امتناع رؤيته تعالى لفقد شرط لها
او وجود مانع فيها لا يمنع الصحة المطلوبة انتهى شيخ الاسلام
وقال الكستلي قوله ويتوقف امتناعه اي امتناع ان يرى

على ما هو مدعى الخصم وفي بعض النسخ امتناعها اي الروية ولما
لم يثبت كون الشي من خواص الممكن شرطا ولا كون شي من
خواص الواجب مانعا ثبت جواز الروية عقلا على انك عرفت
انفا انه لا يتصور هنا اشتراط شرط معين ولا يتقيد
بارتفاع مانع قال الشارح الشرطية والمانعية انما تتصور
لتحقق الروية لا لصحتها فتدبر انتهى قوله شي في نسخة
بالتعريف قوله تحقق علة مبتدا والظاهر ان خبره
محذوف اي موجود ونحو ذلك قوله او في خواص
ولم يثبت ان لهذه العلة شرطا في الممكن ومانعا في
الواجب قوله وكذا يصح في نسخة بالكاف كما ترى وفي
نسخ باللام وهي اوضح اي ولاجل ان علة صحة الروية هي
الوجود الخ قوله وغير ذلك كالاعتقادات والقدرة
والارادة والسمع والبصر الى غير ذلك قوله عدمية
لان الصحة عبارة عن عدم الوجود والامتناع لان المراد
منها الممكن المعدوم او يقال صحة الروية عدمية لانها
عبارة عن امكان الروية فلا تحتاج الى علة وكتب ايضا
فانه الامكان وهو كما سبق عبارة عن عدم ضرورة الخ
وكتب ايضا قوله بان الصحة عدمية قال شيخنا لان الصحة
هي الامكان والامكان سلب الضرورة عن الطرفين قوله
فلا تستدعي علة التي هي الوجود وكتب ايضا لان العدم
لا حاجة به الى العلة بقولكم ان صحة الروية لا بد لها من

علة

علة ممنوع سلمناه لكن لا نسلم ان علتها يجب ان تكون مشتركة
لان صحة الروية ليست امرا واحدا بالشخص بل بالنوع والواحد
النوعي قد يعلل بعلتين مختلفتين كالحرارة الخ غزي قوله
ولو سلم فالواحد الخ قد حمل بعضهم التسليم الاول على تسليم
ان الصحة ليست عدمية فاشكل عليه قوله فالعدمي يصلح
علة للعدمي لحكمه بالمنافاة بينهما غزي وكتب ايضا انها
تستدعي علة فلا نسلم ان العلة مشتركة ق وكتب ايضا
اي مع كونها عدمية فلا اعتراض قوله بالمختلفات فلا
تكون العلة مشتركة قوله فلا تستدعي صحة الروية
قوله ولو سلم انها تستدعي علة قوله فالعدمي نحو
الحدوث ح وكتب ايضا كامكان الوجود وكتب ايضا قوله ولو
سلم فالعدمي قال شيخنا انها تستدعي علة مشتركة وكتب
ايضا على قوله واجب ما نصه في ملاقاة هذا الجواب للاعتراض
نظر ح قوله للعدمي الذي بعد صحة الروية قوله
ولو سلم اي كون الصحة وجودية وكتب ايضا ان العدمي
ليس بصالح قوله فلا نسلم انها تستدعي علة مشتركة وجودية
والعدمي لا يصلح علة للعدمي شيخنا ق قوله اشتراك
الوجود بين الواجب وغيره لما ذكره الشيخ من ان الوجود
لكل شي عين حقيقته ولا خفا في ان حقيقة الواجب
لا تماثل حقيقة الممكن وحقيقة الانسان لا تماثل حقيقة
الفرس قوله بان المراد الخ تقريره ان ليس المراد بالعلة

ههنا ما يؤثر في الصحة بل المراد كما دل عليه كلام امام الحرمين
وصرح به الامدي ما يصلح متعلقا للرؤية وقابلا لها
فسقط الاعتراض الاول والثالث لان احتياج الصحة
سواء كانت وجودية او عدمية الى العلة بمعنى تعلق
الرؤية ضروري ولان الضرورة قاضية قوله تتعلق الرؤية
هو المرئي بالقوة ش قوله والقابل تفسير متعلق ق قوله
ثم لا يجوز الخ هذا اشارة الى جواب قوله ويتوقف امتناعه
على ثبوت كون شيء من خواص الممكن شرطا الخ هكذا في بعض
الحواشي قوله ان يكون اي متعلق الرؤية وهذا شروع
في اسقاط الاعتراض الثاني وكذا الرابع لان الوجود هو
كون الشيء له هوية والاشتراك ضروري وما نقل عن الشيخ
لا يخالف ذلك لانه لم يرد كون الشيء له هوية هو مفهوم
ذلك الشيء بل اراد ان الوجود هوية ما هي الحقيقة
المتعينة في الخارج وكتب ايضا اعم من ان يكون جوهرية
او عرضية او مركبة منها او جزءا منها قوله دون خصوصية
الخ لان متعلق الرؤية لو كان خصوصية من تلك الخصوصيات
لما رأى شيئا بعد غيرها واللازم منتف قوله فمتعلق
الرؤية الخ قال في شرح المواقف انه لا يلتبس على الفطن المنصف
ان مفهوم الهوية المطلقة امر اعتباري كالماهية ولا
يتعلق بها الرؤية اصلا وان المدرك من الشبح البعيد هو
خصوصيته الموجودة الا ان ادراكها اجمالي لا يتمكن به على

تفصيلها

تفصيلها لان مراتب الاجمال متفاوتة قال في شرح المقاصد
الانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي قوله وهو اي كون
الخ قوله المعنى لنا بالوجود الذي جعلناه علة لصحة
الرؤية والمراد الوجود تأمل قوله والاشتراك بين الواجب
وغيره قوله من الاعراض فقط لا بينها وبين الباري
فلم يتم المطلوب قوله من غير اعتبار خصوصية في الجهة
وما يتبعها قوله ارني انظر اليك الياء مفعول اول والمفعول
الثاني محذوف اي ذاتك قوله لم يكن بالتحتية او
الفوقية قوله كان طلبها جهلا اقول ان اراد بقوله
جهلا انه اعتقد خلاف الواقع فحكم ان ذلك يتنزه عنه
الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم وان اراد بقوله
جهلا عدم العلم او الشك فاللائق بهم ايضا التنزيه عنه
الا ان في كلام بعضهم كما نقلناه بالهامش ما يرده فليحرر
لكاتبه احمد الغنيمي وكتب ايضا رايت في كلام بعضهم انه
يجوز على الانبياء عليهم الصلاة والسلام الريب اي الشك في
الغيب فيحمل حينئذ سؤاله عليه الصلاة والسلام على
ما اعتقده من جواز الرؤية في الدنيا وتاخيره في الحال
يقال طلاق منجز اي طلاق في الحال لا معلق فحينئذ رجع
النفي في قوله تعالى لن تراني الى هذا السؤال الذي هو
مخصوص في الدنيا فيرجع النفي اليها فيها ايضا اذ الجواب
لا بد ان يكون على طبق السؤال الى اخر ما ذكر فتامله وكتب

ايضا ثم رايت الشمني قال ما نصه قوله فلو لم يكن ممكنا القائل
ان يقول جاز ان يكون هذا السؤال في مبادي النبوة
وجاز ان لا يكون النبي عالما ببعض اوصاف الحقيقة حتى
يعلمه الله سبحانه بعض صحابه انتهى كلامه بلفظه في حواشيه
على هذا الكتاب ثم رايته ايضا منقولا في غير كلام واحد
فليحرر **قوله** جهلا ان لم يكن عالما وكتب ايضا اي مركبا
اذ سؤاله يستلزم اعتقادها على خلاف ما هي عليه
قوله او منعها ان كان عالما بامتناعها **قوله** وظللنا
من عطف السبب على المسبب فيما يظهر ثم رايته كذلك
في كلام بعضهم **قوله** ولان الله الخ لوجهان **قوله**
علق اي ربط فلذا عداه بالباء **قوله** الرؤية التي
هي مضمون الجواب وهو قوله فسوف تراني باستقرار
الجبل الذي هو مضمون الشرط وهو قوله فان استقر
مكانه اي سكن **قوله** وهو اي استقرار الجبل كما اشار
اليه **قوله** ممكن في نفسه وان كان ممتنعا بالنظر
لتعلق علم الله سبحانه **قوله** لان معناه الخ اي معناه
في هذه الاخبار كذا في بعض الحواشي في شرح ابن عزي
وعلى هذا فالشرطية خبرية اذا كان الجزاء في الاصل خبريا
كما هنا فثبت امكان الرؤية منه وثبت ان الله تعالى اخبر
بوقوعها على بعض التقادير انتهى **قوله** الممكنة اي فلا يصح
الاخبار بثبوتها عند ثبوت شي منها لئلا يلزم الكذب تعالى

عن

عن ذلك **قوله** لاجل كونه اي لاجل علم ثبوته بامتناعها
قوله حيث قال لو الخ قيل انه ظرف لمحذوف هو اعتقاد
امكانها وفيه تامل وهل يجوز ان يكون حالا من الضمير
في كان القائل الى السؤال او في توقع خبران او يتعلق
بكان فحرره **قوله** لن يوقع اي يقر او يعترف فلذا عداه
باللام لا بالباء **قوله** وجانا لانسلم عطف على قوله
بوجوه وهو اعتراض على الشق الثاني من شقي الدليل السمعي
قوله حال الحركة في علة **قوله** وهو محال اذ ليس المراد
الاستقرار من حيث هو بل في الوقت الذي علم الله سبحانه
بوقوع المتحرك فيه ولا يخفى ان الاستقرار في ذلك الوقت
محال في نفسه لاستلزامه الجمع بين الضدين كذا في
بعض الشروح وقد يرشد الى هذا التقرير قوله تعالى في الاية
بعد ذلك فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا
فانه في الحال ما ذكر لم يستقر فتامل **قوله** كلا من الدليلين
المذكورين **قوله** من ذلك المذكور **قوله** خلاف الظاهر
فيه انه يقتضي ان الاية ظاهرة الدلالة لا قطعية والرؤية
من المسائل الكلامية التي يطلب فيها القطع وكتب ايضا
من الاية لانه لو كان سؤالا لقومه لقال اريهم ولم يقل ارني
وكذا في الجواب كان ينبغي ان يقال لن تروني ولم يقل لن تراني
وايضا على هذا التقدير يلزم المحالان المذكوران سابقا
لانه ان كان موسى عالما بان الرؤية محالة لقومه لزم العبث

وان لم يكن عالما لزم الجهل ببعض ما امر وفيه انه يجوز ان
يكون سؤال موسى لاجل دفع الريب اي الشك لا لانه
اعتقد جواز الروية او استحالتها ودفع الريب عن الانبيا
لايكون عصيانا حتى لايجوز عليهم عليهم الصلاة والسلام
قوله على ان على بمعنى مع قوله واياما خبر كان مقدم
وكتب ايضا اي سواء كانوا مومنين او كافرين قوله
كان القوم او كالهم قوله واجبة اي ثابتة وواقعة
وكتب ايضا ان روية الله سبحانه اي روية ذاته واما
روية صفاته القديمة فمقتضى الدليل العقلي صحة رويتها
لان مدارها عند الشيخ الاشعري هو الوجود ولا شك
في وجود تلك الصفات العلية واما انه ورد نقل برويتها
فلا كذا قال بعضهم ثم رايت المسئلة مبسوطة كل البسط
في حواشي السنوسية وغيرها قوله بايجاب روية
المومنين قال الغزي زعم الشيخ عز الدين ان الملائكة
لايرون ربهم قال لان قوله تعالى لا تدركه الابصار
عام قد استثني منه المومنون فبقي على عمومه في الملائكة
انتهى قوله المومنين خرج بهم الكفار فانهم لايرون
ربهم اتفاقا فان قلت فاذا كانوا لايرون ربهم فما صورة
عدم رويتهم له قلت الجواب كما قاله الشيخ محي الدين
في باب الاستتار ان صورة عدم رويتهم له هو انهم يرونه
لكن لا يعلمون انه هو فحجابهم عن ربهم جهلهم به فلا يرونه

ابد الابدين في دهر الداهرين انتهى فان قيل فهل تكون
الروية للمومنين بابصار العين كما في الدنيا ام تكون بجميع
ابدانهم فالجواب كما قال الشيخ تقي الدين بن ابي منصور
ان روية المومنين لربهم في الاخرة تكون بجميع ابدانهم
وذلك لكمال النعيم الابدي فلا تتقيد رويتهم له تعالى
بباصرة العين بل كلهم ابصار قال وبعضهم يراه بجميع وجهه
فقط انتهى من اليواقيت والجواهر للشعراوي نفعنا الله به
وعلى هذا الاخير يكون قوله تعالى وجوه يومئذ الخ
محمول على ظاهره فتامل وكتب ايضا عام للملائكة والجن
والانس وخرج الكفار فلا يرون ربهم اتفاقا وقيل
بان الملائكة لايرون ربهم يوم القيمة الا جبريل فانه
يراه مرة اخرى واحدة وقيل ان الجن لايرونه ايضا
والصحيح ان الكل يرون في الدار الاخرة وفي الجنة واما
قبل الجنة فظواهر الاحاديث يقتضي الروية ايضا في
عرصات القيمة وقد صرح الجلال المحلي في شرح جمع الجوامع
وفي الكستلي ما نصه فانه تعالى لا يرى قبل الحشر اتفاقا
انتهى بحروفه ثم رايت في حواشي الغزي موضع الروية
منه هو الجنة اجماعا ممن قال بها وورد في السنة الفاظ
محتملة لها في عرصات القيمة انتهى كلامه بحروفه قوله
المعجزة المقصود تشبيه الروية بالروية في الكمال لا تشبيه
المرئي بالمرئي في الجهة وعلو المكان انتهى قرا كمال قوله

وانفصال هذا احد المذهبين في الرؤية والمذهب الاخر ان
الرؤية بانطباع الشبح في المرئي في حدقة الرائي وهو ايضا
محال قوله في حق الله تعالى لتجرده وعدم كونه جسمانيا قوله
الاشتراط في الرؤية عقلا وظاهره لا في رؤية الغائب
ولا الشاهد شيخنا ثم رايت في كلام بعض المحققين ما نصه
اجيب بمنع الاشتراط سيما في الغائب قوله يرى تعالى
وكتب ايضا بمحض عناية الله سبحانه على عباده قوله لا في مكان
حال من ضمير يرى ق قوله على جهة على بمعنى في او عبر بعلى
ليصح تعلقه باتصال وثبوت قوله مقابلة لعله لبيان
الجهة ق قوله وقياس الغائب الخ هذا يفهم منه ان
هذا الاشتراط مسلم في رؤية الشاهد فيخالف قوله
قبل ذلك والجواب منع هذا الاشتراط فكان الاولى
ترك ذكر قوله وقياس الغائب على الشاهد فاسد ق
في الغزي ان الاشتراط في الشاهد ممنوع ايضا الخ
اقول لعل ما اشار اليه الشارح مبني على التنزل فليتامل
ق قوله فاسد الاختلاف الرؤيتين في الحقيقة فجاز
ان لا يشترط في رؤيته ما اشترط في رؤية الشاهد
وتحقيقه ان المراد من الرؤية المذكورة انكشاف نسبته الى
ذاته المخصوصة كنسبة الانكشاف المسمى بالابصار الى
سائر المبصرات على ان الاشتراط في الشاهد ممنوع ايضا
فيجوز مثلا رؤية اعمى العين نفسه انه ليس هذا او قد

قال

قال في شرح المقاصد ان للمعتزلة ان يقولوا نزاعنا انما
هو في هذا النوع من الرؤية لا في الرؤية المخالفة لها
بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا
بالعلم الضروري واجيب بان مناظرة انه يدل على انهم
ينفون امكان الرؤية بحاسة البصر اله عندهم
انتهى من الغزي ومثله في حاشية الكمال قوله وقد
يستدل المراد الماضي وكتب ايضا قوله وقد يستدل
الخ عبارة بعضهم ومنها اي الادلة لوجازت لكانت لكل
سليم الحاسة في الدنيا والاخرة فيلزم ان نراه الآن
وفي الجنة على الدوام والاول منتف بالضرورة مثلا
مثلا على قوله وفيه اي هذا الاستدلال قوله لان
الكلام اي النزاع قوله بحاسة البصر والرؤية المستدل
بها ليست بحاسة البصر ق قوله فان قيل ايراد على قوله
جائزة في العقل ق قوله لو كان اي الله تعالى قوله
جائز ممكن قوله في الحاسة حال مع وكتب ايضا هنا قوله
ان يرى الان وهو منتف بالضرورة وفي الجنة منتف
بالنصوص والاجماع القاطع قوله والا يجب رؤيته
فانه اي جواز ان يكون بحضرتنا ق قوله سفسطة انكار
الضروري ق قوله ممنوع اي وجوب رؤيته في حال سلامة
الحاسة ممنوع ق قوله ومن السمعيات عطف على قوله
سابقا في العقليات في قوله واقوى شبههم من العقليات

قوله ثم له تعليا بناء على ان ال للاستغراق قوله لا تدركه
اي في المستقبل فهذا اخبار من الله تعالى بعدم الادراك
للمومنين في الجنة فلو رآه احد لزم الكذب وهو محال
وكتب ايضا لا تدركه محمول قوله الابصار موضوع قوله
والجواب مبتدا وكتب ايضا قوله والجواب الخ ان كان
استدلال المخالف على عدم الجواز لا على عدم الوقوع
كما هو سياق الشبهة الاولى في قوله الاتي وقد يستدل
الى اخره فكان يمكن منع كون المنفي الامكان تامل ق
قوله بعد تسليم اي بقا قبل تسليم ان ال للعهد
الذهني اي ابصار الكافرين او الجنس الصادق بالبعض
فان الجنس لا يقتضي الشمول الاجتماعي ق وكتب ايضا
اشارة الى يسوغ ترتبه كل على تسليم ما قبله ق قوله
للاستغراق يعني لا نسلم ان ال للاستغراق فجاز ان
تكون للعهد اي ابصار الكفار قوله وافادته عموم السلب
لا سلب العموم وهي اعم من الداعة وكونه نقيضا لتدركه
الابصار لا يلزم كون النفي داىما والايجاب مطلقا
بل يجوز ان يكون بالعكس انتهى شمني وكتب ايضا الكلام
المشتمل على النفي والعموم تارة يعتبر النسبة الى الكل اولا
ثم يعتبر النفي فيكون سلبا للعموم نحو ما قام اليه وكلهم
فتارة يعتبر النفي اولا ثم ينسب الى الكل فيكون عموما للسلب
نحو وما الله يريد ظلما للعباد وقيل لا يصلح كل احد من الاول

ثم لا

ولا قطع كل بخلاف مهيمن من الثاني شرح ابن عربي اجم
شرح المقاصد وكتب ايضا بان يلاحظ اولا تول النفي ثم
يرد العموم عليه فيكون من سلب العموم ومع الاحتمال الثاني
لا حجة فيه هكذا قال بعضهم وقال الكمال ابن ابي شريف
رحمه الله سبحانه وقد فرق العرف بين سلب العموم وعموم
السلب بانه اذا سلط النفي على كل فرد فرد فهو عموم السلب
اذ السلب فيه عام لكل فرد فرد وان سلط على المجموع كان سلب
العموم وهو لا ينافي قوله لا سلب العموم فتكون سالبة
مهملة في قوة الجزئية فتراه بعض الابصار وهم المومنون
قوله وكون الادراك عطف على كون الابصار كما اشار
اليه قوله لا الروية الملزومة لتلك الروية فلا يلزم
من نفي الملزوم نفي اللازم ح وكتب ايضا قوله لا الروية
نحو الله المرئي فان الروية على هذا الوجه ممتنعة
لابصارها بسمات الحدوث والنقصان فصح نفيها قوله
الاحاطة فانه ح يكون المنفي هو الاخص ولا يلزم من نفي
الاخص نفي الاعم قوله انه لا دلالة اي في قوله تعالى
لا تدركه وكتب ايضا خبر الجواب وكتب ايضا قوله انه لا دليل
له فيه الخ هذا ما ذهب اليه الشارح وصاحب المواقف
وهو المعروف في اصول الفقه في كلام الامدي والعراقي
وغيرهما وذهب اخرون منهم صاحب المحصول الى ان عموم
الاشخاص يستلزم عموم الاحوال والازمان وانتصر له

جماعة بالجواب عليه دعوى تخصيص عموم الاوقات بالاحاديث
المتواترة المعنى الدالة على وقوع الروية في الاخرة
جمعا بين الادلة انتهى غزي اقول ولا بد من تخصيص
الدنيا بغير النبي عليه الصلاة والسلام بناء على انه راي
ربه ليلة المعراج بعيني راسه الا ان يقال ان هذا
النبي في حكم الدنيا فليتامل الكاتبه سيخناق وكتب ايضا
لانه عام لا شخاص الابصار والعام في الاشخاص لا دلالة
له على عموم الاوقات والاحوال فقد يري في الاخرة
ق قوله وقد يستدل نقل شيخنا عبارة الغزي هنا
وكتب ايضا فيه اشعار بضعفه ح وكتب ايضا يسمى هذا
قلب الدليل على المخالف قوله اذ لو امتنعت لما حصل
المدح اعترض بانه قد ورد التمدح بنفي الشريك اتخاذ
الولد في القران مع امتناعهما في حقه تعالى واما عدم
مدح المعدوم فلعله انه عما هو اصل الممادح والكمالات
اعني الوجود كما ان الاصوات والروائح لا يمدح مع امكان
رويتها لاشتمالها على سمات النقص وامارات الحدوث
ومن اجل هذا المعنى اشار الشارح هنا الى ضعف الدليل
بقوله وقد يستدل وعبر عنه في المقاصد بتعبير
الظاهريين فليتامل قوله بعدا الروية في نسخة رويته
قوله لامتناعها اي فيه قوله للتمنع علة لا يري قوله
والتغيير هو التقلب من الغلبة لغيره ق قوله بل تحققها

اي

اي وقوعها وثبوتها قوله والاتصاف الخ فان ذلك
من سمات الحدوث قوله ومنها اي السمعيات قوله
اي الايات الخ فمن ذلك قوله تعالى وقال الذين لا يرجون
لقانا لولا انزل علينا الملائكة او نري ربنا لقد استكبروا
في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله واذ قلتم يا موسى لن
نومن لك حتى نري الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم
تنظرون وقوله يسئلك اهل الكتاب ان تنزل عليهم
كتابا من السماء فقد سالوا موسى اكبر فقالوا ارنا الله
الاية قوله سوال اي طلب قوله بالاستنكار اي انكار
الله السوال قوله والاستعظام اي اعظام الله السوال
قوله ان ذلك الاستعظام والاستنكار ق ويمكن
ان يرجع الى الاقتران بهما وبعد التسليم فلطلبهم الروية في
الدنيا على طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا من حال الاجسام
والاعراض وقوله تعالى حكاية عن موسى تبت اليك وانا
اول المومنين معناه التوبة عن الاقدام على السوال بدون
الاذن او عن طلب الروية في الدنيا ومعنى الايمان التصديق
بانه لا يري في الدنيا وان كانت ممكنة وما قاله بعض
السلف من وقوع الروية بالبصر ليلة المعراج فالجمهور
على خلافه شرح التجريد قوله لتعنتهم اي ارتكابهم المشقة على
انفسهم قوله في طلبها اي سوالها قوله لا لامتناعها
عطف على لتعنتهم قوله والا يكن لتعنتهم او يكن لا لامتناعها

ق قوله لمنعهم نهاهم قوله عن ذلك اي سؤال الرؤية
قوله كما فعلوا ما مصدرية ق قوله فقال انكم عطف على
فعل قوله تجهلون نعت قوم وانثه باعتبار معنى قوم
فان الاسم الظاهر بمنزلة ضمير الغيبة كذا بخط شيخنا
ق قوله وهذا الجواب مشعر بالصراحة قوله
بامكان الرؤية شرعا قوله هل راى قال الجلال المحلي
رحمه الله والصحيح نعم واليه استند القائل بالوقوع في
الجملة لكن روى مسلم عن ابي ذر سالت رسول الله
صلى الله عليه وسلم هل رايت ربك فقال نور انى اراه
بتشديد نون انى مفتوحة وضمير اراه لله تعالى اي
حجبني النور المغشي للبصر عن رؤيته انتهى ما قاله
الشيخ جلال الدين المحلي وللكمال ابن ابي شريف في
حاشيته وكتب ايضا ببصره مال بعضهم الجمهور على انه
لم يره ببصره وانما راه بفؤاده على وكتب على قوله بعضهم
هو شارح التجريد مثلا على ولكن في ابن ابي شريف خلافه
عن الجمهور قوله من الوقوع اي بالفعل قوله الامكان
اي شرعا وكتب ايضا وفيه نظر لجواز ان يكون مانع الوقوع
مستندا الى الامتناع شرح عزمي قوله دون العين
فيه نظر ولم لا يكون بالعين قوله العباد قدم رعاية
للسجع وكتب ايضا يشمل الانس والملائكة والجن وغيرهم
مما فيه حياة قوله من الكفر الخ يقتضي ان الكفر

والايمان من الافعال وفيه نظر لكاتبه احمد قوله
والطاعة كانه اراد بالطاعة ما عدا العصيان او ما يمكن
ان يكون طاعة فيدخل المباح ايضا اذ هو مما فيه الاختلاف
على ما فيه فرجع فلا يكون البيان قاصرا اذ يقال انما
ترك لظهور الامر فيه بخلاف المذكورات فتامل لكاتبه
احمد قوله لا كما زعمت الخ قد وافقهم في ذلك امام
الحرمين من اهل السنة والفلاسفة ايضا وقال الاستاذ
ابو اسحاق الاسفرائيني ومن تابعه من العلماء ان المؤثر
مجموع القدرتين قدرة الله وقدرة العبد هذا المذهب
متوسط بين القدر والجبر وهو اقرب الى الحق وبين ذلك
بعض الشراح بهذه المقدمة فليراجع المطولات وكتب
ايضا وليس زعمهم قاصرا على افعال العباد فكل ما دب
ودرج خالق عندهم لافعاله وتخصيص العباد بالذكر لان
بعض الادلة لا يجري الا في المكلف غزي وكتب ايضا وهذا
الزعم منهم مرتب على زعم اخر قبيح جدا وهو انهم قالوا لو كان
الله تعالى خالقا لافعال العباد لزم نسبته الى الجور لانه
يخلق العصيان ويعاقب عليه وسموا انفسهم لذلك اهل
العدل وقولهم هذا هو الجور عن طريق الحق لانه اثبات شريك
في الخلق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وجواب اهل السنة
ان العقاب على الفعل من حيث كونه مكسوبا للعبد لا من حيث
كونه مخلوقا فان المكلف اذا علق قدرته التي خلقها الله تعالى

بالمعصية بعزمه عليها بدلا عن الطاعة مع قدرته على تعليقها
بالطاعة كان مستوجبا للعقوبة انتهى ابن شريف **قوله**
لافعاله اي الاختيارية الخ الخلاف فيه وافاد باضافة
الافعال انها افعالهم بالاتفاق قال في شرح التجريد اختلفوا
في ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرتهم ام هي
واقعة بقدرة الله سبحانه مع الاتفاق على انها افعالهم
لا افعاله لان القائم والقاعد والاكل والشارب وغير
ذلك هو الانسان **قوله** الاوائل منهم كواصل بن عطا
واضرابه **قوله** يتحاشون يتباعدون **قوله** ونحو ذلك
كالمبدع والمنشي **قوله** ان معنى معمول راي كما اشار
اليه **قوله** اما ليس المراد جميعهم والا فبعضهم خالف
كامام الحرمين وغيره كما بينه الكمال ابن ابي شريف وغيره
في المسايرة وغيرها **قوله** عليه اي على الحق ق وكتب ايضا
اي معه عالم ق **قوله** بتفاصيلها اي جزئياتها واجزائها
قوله ضرورة متعلق بعالما كما اشار اليه وكتب ايضا
بيان الملازمة بان الاتيان بالازيد والانقص والمخالف
ممكن فلابد لرجحان ذلك النوع وذلك المقدار من مخصص
هو القصد اليه واعتباره فلو كان العبد موجدا لافعاله
لكان بطريق القدرة والاختيار فيلزم ان يكون عالما بتفاصيلها
كما يشهد به البديهة **قوله** ايجادا اي خلق **قوله** الشي اي
الفعل **قوله** الا كذلك اي مصحوبا بالعلم بتفاصيله وكتب

ايضا

ايضا اي عالما بتفاصيلها كما يشهد به البديهة **قوله** بان
الشي الخ تعليل بالطل **قوله** سكنات سكون عند المتكلمين وجودي
فانها كونان في انين في مكان واحد وعند الحكما عدمي
ق **قوله** ولا شعور اي علم **قوله** وليس هذا عدم الشعور
وكتب ايضا قوله وليس هذا جواب عن منع قوله ولا شعور
للماشي بذلك ق **قوله** عن العلم بالحركات والسكنات
وكتب ايضا فليس انتفا الشعور للذهول عن العلم لان
العلم بالشي بعد التوجه والالتفات اليه قطعي الحصول
فانه دفع اعتراض شارح المواقف من انه يجوز ان يشعر
بالتفاصيل ولا يشعر بذلك الشعور او لا يدوم له الشعور
الثاني ووجه اندفاع احتمال عدم الدوام يظهر بعرض
السوال حال المباشرة **قوله** بل في سائر الخ اي حال المشي
قوله وهذا اي عدم الشعور **قوله** واما اذا هذا في
الافعال الخفية **قوله** وما يحتاج هو اي الحركات **قوله**
العضلات جمع عضلة وهي كل لحمة اشتملت على عصبة
كما نقل عن الخليل بن احمد **قوله** فالامر اظهر وعدم الشعور
اظهر ق **قوله** وما تعملون ان قيل اسناد العمل اليهم
يدل على خلقهم لافعالهم اجيب بان العمل غير الخلق وهو
المسمى بالكسب تمنى **قوله** اي عملكم والمراد به الفعل الحاصل
بالمصدر كما سياتي **قوله** على اي بناء **قوله** مصدرية
وهو اختيار ش **قوله** لئلا الخ على اي عملكم **قوله** يحتاج

لو قدرت ما موصولا لا اسميا قوله على اي بنا قوله ويشمل
اي معمولكم ويحتمل ان الضمير يرجع الى ما الموصولة فتامل
قوله الافعال يعني كما يشمل الاعيان وهي لا نزاع
فيها كخشب السرير بالنسبة الى النجار قوله لانا عليه يشمل
الضمير للفريقين ويسمى هذا الجمع والتقسيم قوله
الذي هو الايجاد فان ذلك امر اعتباري لا تحقق له في
الخارج بل في الذهن وانما الموجود خارجا بالفعل بمعنى
الحاصل بالمصدر كما ذكره ابن ابي شريف وغيره واقول قد صرحوا
بان مقولتي الفعل والانفعال من جملة الاعراض وهي
من الموجودات الخارجية نعم قال بعضهم ان الاعراض
النسبية التي منها الفعل والانفعال لا تحقق لها في
الخارج قال العلامة الدواني في شرحه لبيت المقولات
العشر ما نصه واختلف في ان هذه المقولة اعني مقولة
ان ينفعل ومقولة ان يفعل مما في الموجودات
الخارجية او من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها
الا في الذهن فبعضهم قال بالاول وبعضهم قال بالثاني
وكذا اختلف في كل مقولة اخذت النسبة في مفهومها
من انها من الموجودات العينية او من الاعتبارات
العقلية كما اختلف في الاضافة ثم انه فرق بين الاضافة
وبين النسبة الاخرى بما يعلم بالوقوف على كلامه رحمه الله
سبحانه وهل يفهم من كلامه ان هذه الامور النسبية

لا تحقق

لا تحقق لها في نفس الامر اصلا وانما توجد في العقل فقط
عند القائل بانها ليست من الموجودات الخارجية العينية
اذ المنفي عنها انما هو كونها من الامور الخارجية في الاعيان
فقط فلا ينافي وجودها في نفس الامر حرره مرة اخرى
وكتب على قوله الا في الذهن اي لا في نفس الامر فيتوقف على
اعتبار معتبر وفرض فارض وعلى قوله العينية ليس المراد به
ما يدرك بالعين كما قد يتوهم بل المراد انها اعيان في ذواتها
قوله بالمصدر اي المعنى المصدري قوله الذي نعت
الحاصل قوله والايقاع عبارته في شرح المقاصد لا نفس
الايقاع الذي هو من الاعتبارات العقلية انتهى فتامل
فيه وكتب ايضا وسياتي في كلام الشارح والماتن ان
المتولدات كالالم الحاصل من الضرب والانكسار الحاصل
من الكسر لا صنع للعبد فيه لا خلقا ولا كسبا وانما هو
محض خلق الله سبحانه وتعالى من غير ان ينسب للعبد
اصلا وعند المعتزلة هذه المتولدات منسوبة الى العبد
كاصلها لقولهم بخلق الافعال فتامل في قوله النكتة
صحة ان المعمول يشمل الافعال الخ قوله مصدرية
لانها اذا كانت موصولة فالمعنى معمولكم والمعمول هو الذات
لا الفعل ومحل النزاع الفعل فرفع الشارح هذا التوهم
بان المعمول يتناول الافعال قوله خالق كل شيء خرج
به المستحيل قوله اي ممكن الخ بان العقل يدل على خروج

الواجب له انتهى شريف قوله افمن يخلق منزل منزلة
اللازم ومن موصولة وكتب ايضا اي ما من شانه الخلق
فهو خالق كل شي من ذات او صفة او فعل كمن ليس الخلق من
شانه فلا يستطيع ان يخلق شيا من الاشياء وهذا
التعميم للذوات والصفات والافعال يوذن به حذف
معمول يخلق في الموضعين ابن ابي شريف قال شيخنا
قول الشيخ وكقوله تعالى افمن يخلق قد يجاب عنه بانه
يكفي في التمدح بالخالقية عمومها للافعال والاعيان
وغيرهما وثبوتها له استقلالا بخلاف خالقية العبد
فانها مخصوصة بالافعال وغير مستقلة لافتقارها
الى خلق الله تعالى له الاسباب والالات كما ذكره بعد
فليتامل ق قوله لكن لا يخلق قال شيخنا واقعة على
ما لا يعقل انتهى يعني من فتامله قوله في مقام
متعلق بقوله تعالى ق قوله وكونها عطف على التمدح
قوله مناطا اي على اسم مكان التعلق ق قوله
لا يقال ايراد على قوله وكونها مناطا الخ قوله يكون
القائل قوله دون الموحدين اي واللازم باطل قوله
لانا نقول معاشر الاشاعرة قوله هو اثبات الشريك
اي اعتقاد ثبوت الشركة اي اعتقاد وجوده ق قوله
بمعنى وجوب تفسير للالوهية قوله كما الاشراك
الذي لا يثبتون ذلك الشريك في الالوهية قوله بل

لايجعلون

بل لا يجعلون ماهية العبد الخ فايجاد افعال العباد عند
المعتزلة بواسطة انه تعالى يخلق القدرة على الفعل للعبد
فالقدرة بخلق الله وفعل العبد الذي بمباشرته بتلك
القدرة بخلق العبد وايجاده لا صنع للعبد فيه سبحانه تعالى
عندهم وعندنا افعال العباد منسوبة الى الله سبحانه
دون واسطة ابن ابي شريف عند قول المتن وللعباد
افعال اختيارية الخ قوله خالقه العبد لافعاله قوله
لافتقاره اي العبد قوله الاسباب القدرة والارادة
ق قوله والالات كالاعضاء والجوارح قوله التي
هي نعت الاسباب والالات قوله يخلق الله فان فعل
النجار مثلا لا يتم الا بقدرة وعلم وحديد وخشب وفعل
الحداد لا يتم الا بما ذكر ايضا وتلك الالات وقواعدها
وخواصها كصلابة الحديد وحرارة النار وكذلك العوامل
وقابليتها كقبول الخشب للنحت والاحتراق ليس الا بقدرة
الله تعالى فيكون الامر الصادر عن قدرة العبد وارادته
صادرا عن قدرة الله تعالى وارادته صدورا لاشي سبب
السبب المقتضي لوجوده وقوة تاثيره فيما يحتاج اليه
فعله قوله الا ان مشايخ ايمتنا من قوله لا يثبتون اي
لا يثبتون ذلك عند احد الا عند مشايخ ق قوله
ما البلاد التي قوله الى نيله خلق افعال العباد قوله حتى
غاية بالغوا قوله العدليين على تامة قوله حيث ظرف

قائم مقام العلة **قوله** لا تحصى وان كانت متناهية
قوله والحجة الخ ليس في احتجاجهم بذلك اكثر من
اثبات القدرة للعبد ونحن نقول به واما كون الفعل
الذي تعلقت به قدرة العبد وجد بخلقه فهو زائد
يحتاج الى دليل اخر **قوله** ولا يوجد فنحن نقول العبد
له قدرة خلقها الله تعالى فيه واذا علقها بشيء ممكن له
خلق الله ذلك الشيء عند تعلقها به واليه اشار بقوله
واما نحن فنثبته اي كلا من الكسب والاختيار وبه يكون
التكليف انتهى شيخ الاسلام وكتب ايضا وتنوع على
مسئلة خلق الافعال مسائل منها ان المولدات عندنا
بخلق الله سبحانه كالالم في المضروب والانكسار في الزجاج
وعند المعتزلة بخلق العبد ومنها ان المقتول ميت باجله
لان القتل فعل يحصل بخلق الله وعندهم مقطوع عليه
باجله **قوله** بالضرورة اي بحدس قاصر وربما **قوله**
الماشي المختار **قوله** المرتعش غير المختار **قوله** وان الاول
يحتمل الكسر على الحالية والفتح على التفسير لقوله انا نفرق
قوله بانا نفرق بالضرورة الخ قد اجابت الاشاعرة
عن ذلك بان الفرق بين الافعال الاختيارية وغير
الاختيارية ضروري لكن عائد الى وجود القدرة والاختيار
في الاول وعدمها في الثاني لا الى تأثيرها في الاول وعدمه
في الثاني اذ لا يلزم من دوران الشيء كالفعل الاختياري

مع

مع غيره كالقدرة والاختيار وجودا وعدما كون المدار
كالمدار في العلة ان سلم ثبوتها الاستقلال بها
لجواز ان يكون المدار جزءا اخيرا من العلة المستقلة انتهى
ع **قوله** لبطل اي ارتفعت وكتب ايضا قوله لبطل قاعدة
التكليف الخ وهو ما سيجيء من قوله لا يكلف العبد بما ليس في
وسعه والحاصل انه تكليفه ما لا يطاق غير جائز عند
المعتزلة وغير واقع عندنا فلو كان افعال العباد مخلوقة
له تعالى للزم ان يكون قد كلف العباد بافعالهم تكليف
بما لا يطاق لان المفروض ان الكل بخلق الله سبحانه وتعالى
وتكليف ما لا يطاق باطل كما علمت ولزم ايضا بطلان
قاعدة المدح الخ فان كل الافعال بخلقه وكتب ايضا
اي لان مناط الاختيار بالمكلف به لا يكون الا اختياريا
وكتب ايضا اي الزام ما فيه كلفة **قوله** والمدح بالرفع
والجر كما اشار اليه وكذا معطوفاته **قوله** وهو ظاهر
اي الملازمة ظاهرة **قوله** ان ذلك اي المذكور من الاحتجاج
الاول والثاني وكتب ايضا قوله ان ذلك اي التعريف
في لو كان الكل الخ والثاني باطل فالملزوم مثله وكتب
ايضا تحت قوله ذلك الاحتجاج بالوجهين السابقين
قوله بنفي الكسب انتفاء خلق القدرة والارادة بلا تأثير
وكتب ايضا فحينئذ يقال في الاحتجاج على الجبرية انا نعرف
بالضرورة من حركة الماشي بالاختيار وحركة المرتعش والنشوة

بينهما وقيل الافعال كلها ضرورية مصادمة للضرورة ويقال
في الاحتجاج عليهم ان قاعدة التكليف والمدح والذم مرتفعة
باطلة واما على راي اهل السنة المثبتين للكسب والاختيار
فلا يتوجه عليهم الالزام لشي من الاحتجاجين كما هو ظاهر
فتامل لكاتبه ثم رايت شيخنا رحمه الله كتب على هامش
نسخته عند قوله نسبته للكسب والاختيار اي فلا يرد الوجه
الاول واما الوجه الثاني فلا يرده هذا الجواب فهذا
الجواب عن الوجه الاول دون الثاني عكس ما في الحاشية
من الوجه ان هذا جواب عن الوجهين كما يعلم كونه جوابا
عن الثاني ايضا من تحقيق الشارح للكسب الاتي فليتامل
لكاتبه احمد انتهى ما كتبه شيخنا رحمه الله سبحانه وكتب
ايضا قوله بنفي الكسب وهو تعلق القدرة والارادة
بالفعل فهو عطف الجزء على الكل قوله اصلا اعتبره شيخنا
قوله يتمسك بانه تعالى في هذا الدليل وكتب ايضا عقبا
قوله لان المتصف اي لان الفاعل للشي هو المتصف
بالشي والمتصف بالشي من قام به ذلك الشي ينتج الفاعل
للشي من قام به ذلك الشي ففي الكلام حذف ق وكتب ايضا
وتحقيق الكلام ان اسناد الفعل الى الفاعل متكلما كان
او مخاطبا او غائبا من حيث انه اسناد الفعل الى الفاعل
انما يدل على قيام الفعل على ما يشعر بذلك تعريفهم الفاعل
بما اسند اليه الفعل على جهة قيامه به لا على الصدور عنه

وإلا

وإلا لما صح مرضت وشخت وكبرت ونحو ذلك والدال على
صدور الفعل من الفاعل بالالتزام كونه فعلا مقدورا
اختياريا كما في قمت وقعدت لا اسناده الى المتكلم والا
لما صحت الامثلة المذكورة انتهى البخاري **قوله** او لا يرون
اي يجهلون ولا يرون **قوله** وهي الخ تصريح بما علم التزاما
من قوله والله تعالى خالق لافعال العباد **قوله** قد
سبق في بحث الصفات **قوله** لا يبعد اي لا يبعد ان يكون
اشارة الى تعلق التكوين قوله خطاب التكوين هو قوله تعالى
كن فيكون قوله وقضيته اي قضاؤه يحتمل ان يكون المراد
بالحكم والقضية واحدا كما ان المراد بالارادة والمشية
واحد ويحتمل ان يكون المراد بالحكم خطاب التكوين
وبالقضية تعلقه بالمكونات انتهى قطلوبغا في الكمال
قال بعض الافاضل انما قال لا يبعد ولم يجزم بذلك الاحتمال
لاحتمال ان يكون المراد علمه تعالى بوقوعه **قوله**
خطاب التكوين والظاهر من كلام العلامة ابن ابي شريف
وغيره ان اضافة خطاب الى التكوين من قبيل اضافة الدال
الذي هو كن الى المدلول الذي هو التكوين اي الايجاد وقد
يقال الامر بالعكس بناء على ان المراد بالخطاب توجيه الكلام
نحو الغير اذ هو يطلق على ذلك بلا كلام وبالتكوين قول
كن فتامله لكاتبه احمد الغنيمي من خطرات الدرس ثم رايت
شيخنا كتب بهامش نسخته ان الخطاب الدال على التكوين هو

اقول لعل الاوجدان يقال الخطاب الذي به التكوين
فانه يستلزمه ويستعقبه اي الذي يحصل عقبه التكوين
فليتامل وكتب ايضا قوله خطاب التكوين هلا قال الى
التكوين قال صدر في المراد بخطاب التكوين تعلق صفة
التكوين بالمكون في وقت وجوده وهو المفسر عنه بقوله تعالى
انما امرنا لشيء الاية ومن ذلك يوخذ الجواب عن زيادة الشارح
ان غرضه دفع التكرار بما امكن عن المتن ولو قال الاشارة
الى التكوين لكان صريحا في التكرار فافهم ع قوله وقضيته
فعلة بمعنى المصدر وكتب ايضا في بعض النسخ وقضيه بصيغة
من غير تانيث قوله وهو اي قضاؤه كما اشار اليه قوله
احكام اتقان قوله الرضى مقصور قوله واللازم
وجوب الرضى بالكفر قوله فالقضا بمعنى الفصل لا الصفة
كما توهم ع قوله دون المقتضى تتمة كما في المقاصد ودعوى
ان المراد بالقضا الواجب الرضى به هو المقضي من المحن
والبلايا والمصائب والرزايا لا الصفة الذاتية بهت
بل هو الخلق والحكم والتقدير وقد يجاب بان الرضى بالكفر
من حيث انه قضا الله طاعة ولا من هذه الحيثية كفر
وفيه نظر انتهى كلامه بحروفه قوله وتقديره التقدم
خبرا لقضا لان التقدير هو زيادة الاهتمام قي قوله
وهو تحديد تعيين كذا قاله قطلوبغا وكتب ايضا التوصيف
وكتب ايضا هو تعلق القدرة والارادة بالحد الذي يوخذ في

قوله

قوله مخلوق اي ذات مخلوقة قوله بحده اي برسمه
وكتب ايضا قوله بحده متعلق بتحديد واراد بالحد المقدار
الذي يوخذ فهو الصفة ولم يرد بالحد معناه في اللغة
الذي هو النهاية قي قوله من حسن بيان حله وكتب
ايضا قوله من حسن وقبح فيه بحث لان الحسن والقبح
بسائر اقسامهما لا يوجدان في الخارج وقوله الذي يوجد
وحده في صفات الافعال فيكون معناه الذي يوجد
في الخارج فلو اسقط قوله الذي يوجد لظهر معناه انتهى
شيخنا في شرح ابن غرس قول الشارح وقبح وجه ومقدار
وشكل وكم وكيف الى غير ذلك من حدوده المعينة
وصفاته المشخصة وتحديد ما تحويه اي تحوي كل مخلوق
فيكون ظرفه من زمان ومكان وتحديد ما يترتب عليه
الخ فتامل فيه هل يدفع الاشكال وهل ذلك بناء على ان
المكان والزمان من الامور الموجودة اولا وحرره مرة
اخرى قوله وما تحويه اي كل مخلوق كما اشار اليه وكتب
هو عطف حسن قوله والمقصود الخ جواب عما يقال
ان هذه السابقة علمت مما سبق في المتن ففيه تكرار
وكتب ايضا والمقصود للمصنف بقوله وهي بارادته الى هنا
فانه اشتمل على اطناب وقوله وقدرته لم يذكرها صريحا لكن
ذكر ما يستلزمها وهو قوله وحكمه وقضيته وتقديره لان
القدرة صفة يتمكن بها من الفعل والترك وليست شيا

من المعاني ارادته ومشيئته في حكمه وقضيه وتقديره شيخنا ق
قوله تعميم يعني على وجه الفصاحة قوله لما مر في الدليل
ان الكل بخلق الله تعالى قوله ان الكل اي كل افعال العباد
قوله وهو اي كون الكل بخلق الله قوله لعدم علة تستدعي
قوله في الاخبار تفسير قوله فان قيل اعتراض على قول
كونه تعالى خالقا لافعال العباد بقضائه وقدره بانه
يلزم عدم صحة تكليف الكافر بالايمان لان ضده اعني الكفر
واقع بارادته تعالى فيكون واجبا والايمان ممتنعا والتكليف
بالممتنع غير جائز وحاصل الجواب ان تعلق ارادته تعالى
وعلمه في الازل بان العبد يفعل باختياره فعلا مخصوصا
فيما لا يزال لا يجعله واجب الوقوع ولا ضده ممتنع الوقوع
فسقط الاعتراض كما سياتي عند قوله بعد وللافعال
الخ قوله فيكون اي بسبب التعميم المذكور ق قوله
في كفره اي على كفره قوله وللفاسق محصورا قوله
فلا يصح اي بسبب هذا الكون لكن قوله لا يصح ان ارادته
عدم الامكان بالتعليق بالمحال ممكن وان اراد عدم
الوقوع فهذا المحال من المحال لما علم الله عدم وقوعه
ونقل ابن الحاجب الاجماع على وقوعه شيخنا ق قوله
بالايمان والطاعة لف ونشر مرتب قوله بالاختيار سببية
متعلقة بارادوا وللمصاحبة متعلقة باستقرار محذوف
حال ق قوله فلا جبر لان الجبر هو الفعل مع عدم الارادة

وهذا

وهذا اراد مختارا بالكفر مراد للعبد وارادة الكفر العبد
مجبورا لعبد عليها وهما متغايران لان الكفر غير ارادة الكفر
والمراد نفي الجبر عن الكفر لا عن ارادته شيخنا ق قوله كما
انه علم منهما الكفر والفسق يستفاد منه الزام للمعتزلة
توجيهه ان ما علم الله عدمه من ايصال العبد فهو ممتنع
الصدور عنه وما علم وجوده منها فهو واجب الصدور
وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فما لزم
في مسئلة خلق الاعمال لزمكم في مسئلة علم الله تعالى فما هو
جوابكم فهو جوابنا وسياتي التنبيه على ما يرد عليه وان
قال الامام لو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يردوا
عليه حرفا انتهى غزي قوله وسياتي التنبيه على ما يرد عليه
قد كتبناه عنه في اسفل هامش الورقة التي تلي هذه وكتب
ايضا اي ارادته تعالى الكفر بالاختيار ق قوله ولم يلزم
عطف على الاخير قوله تكليف المحال الذي هو تكليف
غير المقدور قوله انكروا نفوا قوله والقبائح تفسير قوله
حتى قالوا قوله انه تعالى قوله من الكافر الذي لم يؤمن
قوله لا كفره ومعصيته لف ونشر مرتب قوله القبيح للفعل قوله
كخلقه تنظير قوله ونحن اهل السنة قوله ذلك المزعوم
لهم وكتب ايضا ان ارادة القبيح الخ قوله بل القبيح وهو صرف
القدرة والارادة الى الفعل ق وكتب ايضا في بعض الحواشي
قوله بل القبيح كسب القبيح والحاصل ان الامر العدمي المسمى

بالقصد والاختيار وغيرهما هو الكسب وهو مناط كون الفعل
طاعة ومعصية ومتعلق الثواب والعقاب والحسن والقبح
والخير والشر اذ لا قبح في خلقها فان خلق المعصية وارادتها
ليس بقبيح لجواز اشتمالها على مصلحة وحكمة كما لو اعطى ملك
الفاسق علما بان ذلك الالف يصرفها هذا الشخص الى
اتلاف نفسه لكنه يعطيه ليتيقظ به غيره فلا يسأله
بعد ذلك احد او لا يصرفها الى مثله انتهى قوله والاتصاف
اي مجموع الشيئين هو القبيح والشيان هما الكسب
والاتصاف ق قوله فعندهم المعتزلة قوله اكثرها
الاشيا التي قوله من افعال بيان لما قوله على خلاف
خبر يكون قوله ارادته اي الله تعالى اي مراد الله سبحانه
يعني عما يراد مخالف لمراد الله او على ارادة مخالفة لارادة
الله تعالى ق قوله وهذا الكون قوله خبرا وادلا يصير
على ذلك قوله ابن عبيد رئيس فرقة من عباد الله سبحانه
قوله مثل مفعول مطلق وما مصدرية او موصول له وهذا
كقوله تعالى مثل ما انكم تنطقون قيل عمرو بن عبيد كان
معتزليا وكذا الرمة المجوسي ولو كان سنيا لم يلزمه لانا
نقول كان الله لم يرد اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك
بل نقول انت اخترت الكفر فان الله تعالى يريد افعال
العباد باختيارهم وهذا ليس بسديد والاولى ان يقال
ان ذلك الرجل كان حربيا وكذا الرمة المجوسي ولو كان

سنيا

سنيا او معتزليا لقال ان الله تعالى اراد افعال العباد
باختيارهم خصوصا المعتزلة القائلين بالاختيار الكلي
والمراد بهذه الحكاية ان يشير الى ان المجوسي عامل بارادة الله
دون المعتزلة مع كونه مجوسيا انتهى كذا في بعض الحواشي
قوله فقلت عطف على كان قوله يقال قيل ما قاله على
جهة الاستهزاء والسخرية قوله مع الشريك الاغلب الجواب
عند المعتزلة بانه تعالى اراد من العباد ايمانهم زعما منهم
واختيارا لا اجبارا واضطرارا فلا يلحقه تعالى نقص ولا مغلوبية
بعدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول القوم داره
رغبة واختيارا فلم يفعلوا ورده في شرح المقاصد بانه
هذا المراد لم يقع ووقع مراد العبد والحر وكفى بهذا
نفسه نقص ومغلوبية انتهى قوله عبد الجبار هو شيخ
اهل الاعتزال قوله الهمداني بفتح الميم مدينة واما
ساكن الميم فقبيلة ق قوله الصاحب هو اسماعيل بن
عباد صاحب ابن العميد في وزارته وتولاها بعده ولقب
بالصاحب الكافي جمع بين الشعر والكتابة وفاق بهما
على اقرانه وتوفي سنة خمس وثمانين وثلاثمائة وكان غاليا
في الرفض والاعتزال ساعيا في ترقيه ابي هاشم الجبائي
ورفع قدره واعلا ذكره كستلي قوله ابو اسحاق شيخ اهل
السنة قوله عن الفحشاء يعني فلا تسند القبائح الى الله
سبحانه قوله ما يشاء يعني ان مشيئة الله جارية على

القبائح وكتب ايضا قال بعضهم وعدل عما يريد لنكتة ومكانها
والله اعلم للموافقة في السجع لقوله الفحشاء او الاشارة
الى قولهم المجمع عليه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن كتابه
احمد قوله يستلزم الارادة فالارادة لازمة والامر
ملزوم ويلزم من وجود الملزوم وجود اللازم من غير عكس
لكن قال في الطوالع احتجت المعتزلة بان الكافر غير مامور
به مرادا اذ الارادة اما مدلول الامر او ملزومه فانت تراه
جعلها ملزومه والشارح جعلها لازمه لا يقال لا ينافي
نسبة الجوازية التلازم بين الطرفين كالانسان والناطق
لانا نقول حينئذ يلزم عدم انفكاك احدهما عن الاخر وهو
غير صحيح فان المحدثات اليومية واقعة بارادة الله تعالى
بالاتفاق بيننا وبين اهل الاعتزال مع انه ليس فيها
امر وعند اهل السنة والجماعة الارادة تلازم الفعل
يعني كل ما هو مفعول لله فهو مراد له وينعكس عكس النقيض
الى قولنا كل ما ليس بمراد فهو ليس بمفعول فحينئذ يكون الكفر
والمعصية بارادة الله تعالى لانه مفعول اذ تحقق الملزوم
يستلزم تحقق اللازم فعلم من هذا ان المعدوم لا يكون
مرادا لانه ليس بمفعول كما ظنه بعض اصحابنا رحمهم الله سبحانه
ان المعدوم يتعلق بالارادة لانها لتخصيص احد الجائزين
وما جاز عليه الوجود والعدم لا تخصص احدهما الا بالارادة
انتهى قوله مرادا وان لم يقع قوله غير مراد وان وقع

قوله ونحن

قوله ونحن نعلم اي فيما بيننا لا في جانب الحق والا فهي
الدعوى نفسها والكلام فيها بيننا وبين المعتزلة وح
فقول الشارح اولا انه لا يشمل ما يفعل الخ متعين الحذف
عند التامل فافهم وكتب ايضا فيما بيننا اذ الوجدانيات
لا تكون في جانب الله قوله قد لا تكون كايمان الكافر
قوله في لو امر به كالكافر مامور بالايمان وليس مراد الله
الايمان اذ لو كان مرادا لوقع والغرض انه كافر قوله
وقد تكون كالمعاصي فانها مرادة لله تعالى وهي منهي عنها
قوله او لانه الخ ليس في محله وحذفه متعين قوله اي
السنة فيه نظر فانه لا طلب فيه فدققه قوله وللعباد
خبر مبتدا قوله افعال مبتدا قوله اختيارية
اي يتعلق بها اختيارهم ومشيئتهم قوله يثابون قال
ابن عطية في قوله تعالى فاحبط اعمالهم لا خلاف ان الكافر
حفظته يكتبون سيئاته قال وقد اختلف الناس في
حسناتهم فقالت فرقة هي ملغاة يثابون عليها بنعيم الدنيا
فقط وقالت فرقة هي محصاة من اجل ثواب الدنيا ومن
اجل انه قد يسلم فيضاف ذلك الى حسناته انتهى قوله
طاعة يعم الواجب والمندوب قوله معصية الحرام خاصة
قوله لا كما عطف على العباد قوله انه اي من انه قوله
اصلا تمييز محول قوله اي لا اصل لفعل العبد يعني
انتفى ان للعبد فعلا اي خلقا وكسبا قح وكتب ايضا اي

لا خلقا ولا كسبا وان اضافة الافعال مجاز لكونه محلا
قوله حركاته اي العبد قوله وقدره اي العبد وكتب
ايضا اي لا قدرة موثرة ولا مقارنة قوله ولا قصد اي
ارادة قوله ولا اختيار تفسير للقصد قوله وهذا
ما زعمه الجبرية قوله بين حركة متعلق ببدل كما اشار
اليه قوله البطش الضرب قوله ونعلم اي بالضرورة
وكتب ايضا تفسير بفرق قوله ان الاول حركة البطش
وكتب ايضا المذكور باختياره المحرك قوله دون الثاني
فان وقوعه ليس على وفق اختياره وانه غير متمكن من تركه
والاول بالعكس والعلم بهذا القدر هو الضروري وليس
النزاع فيه وانما النزاع في ان هناك قدرة موثرة
او لا تاثير قوله ولانه عطف على لا بالفرق كما اشار
اليه وكتب دليل ثان الزامي قوله لو لم يكن حذف اولى
قوله لما صح تكليفه اذ لا يعقل ان يطلب وتركه مما لا فعل
له ق وكتب ايضا اي بالاوامر والنواهي اذ لا معنى لطلب
ما لا يكون فعلا للمامور ولا داخلا تحت قدرته كطلب المشي
على الارض والصعود في الهواء من الجماد وكتب ايضا لكون
تكليفه صحيح وغير قبيح بل واقع فله افعال اختيارية فاستدلال
بنفي اللازم وهو عدم صحة التكليف ونفيه اثبات صحة
التكليف لان نفي النفي اثبات كما هو القاعدة في لو لا
وكتب ايضا فيه انه يجوز التكليف بالمحال وفائدته ابتلا

الشخص

الشخص واختياره عند الاشعري فيجوز تكليف الزمن بالمشي
والانسان بالطيران بل صرح بعضهم بجواز التكليف بالمحال
لذاته كالجمع بين السواد والبياض ويقع تكليف الملجا وهو
محل توقف كما شيخنا اللهم الا ان يفرق بان الملجا ساقط
الاختيار راسا بخلاف غيره كالفاعل وفيه ما فيه فليتامل
قوله ولا يترتب الخ فيه اي الكلام في الترتب لا في
استحقاق نفسه بلا اشكال خلافا لما في غالب الحواشي
فتامل وكتب ايضا فيه مناقشة ق وكتب ايضا ان الجبرية
بفرقتيها لا يقولون بالاستحقاق بل الثواب عندهم
فضل والعقاب عدل فكل منهما تصرف لله فيما خالص حقه
فلا يسئل عن سببه وقد يوجه بانه لو لم يكن للعبد
فعل اصلا وانما اثيب للامتثال وعوقب للمخالفة فيلغو
فائدة التكليف ولا يتوجه هذا على الاشعري لجواز
ان تكون الفائدة كون التكليف داعيا لاختيار الفعل
غزي ثم رايت في المقاصد ما نصه الثواب فضل من الله تعالى
والعقاب عذاب من غير وجوب عليه ولا استحقاق من
العبد خلافا للمعتزلة او ان الخلف في الوعد بعض
لا يجوز ان ينسب الى الله سبحانه يثيب المطيع البتة انجازا
لوعده بخلاف الخلف في الوعيد فانه فضل وكرم يجوز
اسناده اليه تعالى فيجوز ان يعاقب العاصي ووافقهم
في ذلك البصريون من المعتزلة وكثير من البغداديين

ومعنى كون الثواب والعقاب غير مستحق انه ليس حقا لازما
يقبح تركه واما الاستحقاق بمعنى ترتبهما على الافعال والتروك
وملايمة افعالنا اليهما في مجاري العقول والعادات فمما
لا نزاع فيه كيف وقد ورد بذلك الكتاب والسنة في مواضع
لا تحصى واجمع السلف على ان كلا من فعل الواجب والمندوب
ينتهض سببا للثواب ومن فعل الحرام وترك الواجب سببا
للعقاب وبنوا امر الترغيب في اكتساب الحسنات واجتناب
السيات على افادتهما الثواب والعقاب واستدل على ذلك
بكلام طويل فمن احب الوقوف عليه فليرجع اليه ومن ذلك
تعلم سقوط اعتراض العلامة ابن ابي شريف ومن تبعه
على الشارح فلله الكمال لكاتبه احمد الغنيمي قوله
يقتضي يستلزم قوله اليه متعلق باسناد وكتب ايضا
اي الى العبد لكنها مسند اليه حقيقة دون الله سبحانه
فيقتضي القصد والاختيار فلو كان العبد مجبورا في افعاله
لما اسندت اليه على وجه الحقيقة والحق انه لا مدخل
لترجيح الاسناد في ذلك الاقتضا وانه عائد الى التفرقة
البديهية وتبادر الافهام اليه نظرا الى ظاهر الحال
كستلي بالمعنى قوله الحقيقة اي الاسناد الحقيقي وكتب
ايضا فان اسنادها على سبيل الحقيقة يتوقف على سبق
الاختيار فلو اتى القائم بصورة سجود لم يعد ساجدا حقيقة
انتهى غزي قوله بخلاف الافعال التي لا تقتضي قوله

مثل

مثل طال فانه يسند حقيقة من غير شرط ابن ابي شريف
قوله واسود ونحوهما مما يكون الفاعل فيه قابلا لا موجدا
فان اسناده مما حقيقي لا يتوقف على ما ذكر وهو سبق القصد
والاختيار وقال الكمال ابن ابي شريف وغيره فلو اتى النائم
بصورة سجود لم يعد ساجدا ونص عبارة الكمال فلم يوجد
يعني القصد والاختيار كان اتى النائم بما يشبه الصلاة
لم تسند اليه الصلاة حقيقة انتهى المقصود منها وانظر
افعال غير المميزين واقوالهم هل تصير من قبيل المجاز فاذا
قال المجنون مثلا اكلت او قمت وكان الامر كذلك هل
يكون هذا من المجاز او اخبرنا عن افعاله بان قلنا مثلا
مشى او اكل فلان وهو غير مميز يكون الاسناد مجازيا وهل
يقال ان ذلك اتفاقي الى انه يشترط في الثلاثة القصد
او لا يشترط حرر ذلك كله فانه خطرات قوله والنصوص
هذا هو المقدمة الثانية فكانه قال واللوازم منتفية ق
قوله بنفي ذلك اي بما زعمه الجبرية من انه لا فعل للعبد
اصلا كستلي وهل يصح ان تكون الاشارة الى قوله لما صح الخ
تامل احمد وكتب ايضا اي اللوازم السابقة وليست الاشارة
راجعة لما زعمه الجبرية خلافا لما في الكستلي وابن ابي شريف
كما يعلم بالتامل قوله فليس من ينظر في اسباب الايمان
وادلته ق قوله الى غير ذلك النتيجة مطوية اي فالملزوم
منتفي ق قوله فان قيل هذا اعتراض على كون العبد مختارا

في فعله في حاشية العزي ثم السوال بتعميم الارادة لا يرد
على المعتزلة لمنعهم ذلك التعميم فلهم ان يقولوا اولا لا نسلم
الحصر لجواز ان لا يتعلق ارادة الله بشي في طرفي الفعل والترك
ومما يقال لا نسلم وجوب وقوع ما اراد الله سبحانه من العبد
على ما هو المذهب عندهم انتهى كلامه فانظره فان كلامه مع
الجبرية هنا لكن له وجه يعلم مما سبق قريبا قوله بعد
تعميم علم الله تعالى الخ قد يقال ايضا لا نسلم ان تعلق العلم
بالفعل مثلا يكون واجبا لان العلم مانع للمعدوم على معنى
انهما يتطابقان والاصل في هذه المطابقة هو المعلوم
الا ترى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على
هذه الهيئة لان الفرس في حديقة هكذا ولا يتصور
ان ينعكس الحال بالعلم بان زيدا سيقوم غدا انما يتحقق اذا
كان هو بحيث يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم في
وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار انتهى
عزي ثم رايت عن التلويح ما نصه وللقائل ان يمنع كون
العلم مانعا للمعلوم بمعنى انه لا يتعلق به الا بعد وقوعه
بان الله تعالى عالم في الازل لكل شي ان يكون او لا يكون
وحينئذ يلزم الوجوب او الامتناع ولهذا صرح المحققون
بان معنى كون العلم تابعا للمعلوم ان المطابقة تعتبر من
جهة العلم بان يكون هو على طبق المعلوم وقوعا وعدم وقوع
انتهى قوله علم الله لكل شي ممكن او غيره قوله وارادته

عطف على علم الله كما اشار اليه وكتب لما هو ممكن قوله الخبر
متعلق بقد يفهم كما اشار اليه قوله لانهما اي العلم والارادة
كما اشار اليه قوله فيجب اي الفعل كما اشار اليه وكتب يعني
على ان المعدوم مقدور واليه ذهب بعض والمشهور خلافه
قوله بفعله مع اختياره قوله فان قيل تفريع على الجواب
الذي هذا يليه ق قوله واجبا لتعلق علم الله بفعله قوله
او ممتنعا لتعلق علم الله بتركه ق وكتب ايضا عطف واجبا على
ممتنعا بعد تكليف الكون بمعنى الايجاد بما بعده محل نظر
فتامل قوله ممنوع خبر عن محذوف تقديره هو راجع
للتنافي وكتب ايضا اي ارد وجوب الفعل بالاختيار ينافي
الاختيار وكتب ايضا اي ما ذكر من منافاة الاختيار قوله
بان الوجوب بالاختيار من الله وغيره ق وكتب ايضا يعني
ان هذه الصورة تنفي التنافي بين الاختيار والوجوب
وان لم يكن صورة النزاع صرافة لما المانع ان لا يتعلق قوله
بالاختيار بل بالوجوب بل بمحذوف اي الوجوب للفعل بالاختيار
فيكون صورة النزاع فليتامل كذا بخط شيخنا العلامة
ابن قاسم على هامش نسخته واشار بالصاد والرا الي شيخه
العلامة ناصر الدين وبخطه ايضا قوله بان الوجوب الخ فيه
نظر لانه ليس وجوبا بالاختيار بل وجوب للاختيار وهو محتم
للاختيار بحيث لا يمكن العبد معه ان لا يختار فهو مناف
للاختيار اذ لا بد في الاختيار من امكان الطرفين اي ان يختار

وان لا اختيار فيوهي وبخطه ايضا قوله وهذا ينافي الاختيار
في الواجب او الممتنع ينافي الاختيار فيلزم اجتماع النقيضين
وهو باطل فيلزم القول بعدم الاختيار حتى لا يجتمع النقيضان
وهو مذهب الجبرية المحضة انتهى من خطه نقلت رحمه الله سبحانه
قوله محقق المراد سبب له اي مستلزم له ق قوله
في ايضا منقوض اي الدليل المستفاد من السؤال منقوض وكتب
ايضا قال الكستلي بانها اختيارية باتفاق المليين مع ان
الدليل جار فيها معينة بانها معلولة له تعالى ومراده انه تعالى
ايضا ولو فيما لا يزال فيكون وقوعها واجبا وانتفاؤها
ممتنعا فلا يكون مقدورة له تعالى وظهر ان جريان هذا
الدليل في افعاله تعالى لا يتوقف على ذلك انتهى قوله
فان قيل الذي يظهر انه متفرع على قوله فان الوجوب
بالاختيار الخ قوله لا معنى الظاهر ان خبر لا محذوف
اي صحيح او نحوه وان قوله لكون متعلق بالخبر المحذوف
ولو كان متعلقا بمعنى الكون لانه شبيه بالمضاف قوله
قد سبق عند قوله وانت خالق افعال العباد قوله
واتحادها تفسير وكتب ايضا تحصل من ذلك المعنى وما
سبق تناف ولا يصح دفعه بان المقدور الواحد يدخل
تحت قدرتين لان ذلك معلوم البطلان قوله
المتعلقين بل يدخل تحت قدرتين غير مستقلتين قوله
ومتباينة اي قوية ما توجد من المعين بالبا وهو ما صلب من

الارض

الارض قوله لا انه اي الشان وكتب ايضا استثنا منقطع
قوله بالبرهان انظره في المواقف قوله معاذ الله بقيد
الحصر قوله وبالضرورة اي العلم الموصوف بها قوله بقدرة
العبد الذي تقدم ان للارادة مدخلا الا ان للقدرة مدخلا
في ذلك ق قوله مدخلا مقصد رسمي اي دخولا وكتب ايضا
بالمقارنة على سبيل الدوران او الترتب وكتب ايضا الا ثالثا
تنزيل بطريق الترتب المحض كالاحراق عقيب النار وكتب
ان اريد بالمدخلية على وجه التاثير فليس ذلك بالضرورة
كيف وقد اختلف فيه اذكيا العلما الاكابر وانه اريد
بالمدخلية مجرد الترتب العادي كالاحراق بالنسبة الى
حسيس النار كما هو قاعدة الاشعري فدعوى الضرورة في
تشخيصه وكيفيته لا يخلو عن نظر والذي يظهر لي ان دعوى
الضرورة في اصل المدخلية مسلم واما كيفية تلك المدخلية
وتشخيصها على وجه جلي لا شبهة فيه فهو في غاية الاشكال
حتى ان بعض العارفين فوض ذلك الى الكشف واحال
ادراك مسألة حلول الافعال عليه وممن اعترف بالعجز
عن ادراكها على وجهها الامام العارف الشيخ محي الدين بن
عربي وناهيك به من عارف واصل ثم رايته قال في شرح
الطوالع ولصعوبة هذا المقام اي مسألة خلق الافعال انكر
السلف على المناظرين فيه لانه ادى الى رفع التكليف واستقباح
او القول بالتشريك عصمنا الله واياكم عن مزال الاقدام

في هذا المقام بالنبي عليه افضل الصلاة والسلام انتهى كاتبه
احمد الغنيمي قوله في التفصي بالفاء وهو التخلص من موضع
ضيق وبالقاف الاستقصا قاله الفارابي قوله خالق
لجميع الافعال من غير واسطة قوله كاتب جمعا بين
ما ثبت بالضرورة وما اقتضاه البرهان قوله وتحقيقه
اي بيان حقيقة الكسب والخلق وكتب ايضا قوله وتحقيقه
ان صرف العبد الخ في بعض الحواشي ان الصرف مسبوق بالارادة
والاختيار وهما بفعل العبد ولو قيل انهما فعل العبد بقوله
اما اضطراريا فلا يكونان فعل العبد او اختياريا فيكونان
مسبوقين بالاختيار فينتقل الكلام الى الاختيار نعم
لو قيل ان الاختيار انفعال لا فعل على مذهب الفلاسفة
يحصل التفصي لكن يلزم فساد اخر وهو الرجوع الى مذهب
الفلاسفة انتهى وكتب ايضا مذهب الشيخ الاشعري
ان ليس لقدرة العبد تاثير في الفعل بل الله سبحانه وتعالى
اجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا وسببهما
تعلق ارادة العبد بالفعل فاذا لم يكن هناك مانع اوجد
فيه فعل المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا
لله سبحانه وتعالى ابداعا واحداثا مكسوبا للعبد والمراد
بكسبه اياه مقارنته بقدرته وارادته من غير ان يكون
هناك تاثير فيه او مدخل في وجوده سوى كونه محلا انتهى
شرح التجريد ومثله في شرح المواقف ايضا وفي حواشي الكستلي

اثناء تقرير كلام ان لقدرة العبد تعلقين فمعنى الكسب
ان يخلق الله تعالى في العبد قدرة متعلقة بالفعل تعلقا
لا يترتب عليه وجود المقدور ومن ههنا قيل لم يثبت من
معنى الكسب غير مقارنة القدرة للفعل ثم انه حرر امرا
اخر لا باس به فليرجع اليه من احب الاطلاع عليه قوله
قدرته وارادته يعني ان جعل القدرة متعلقة بالفعل
يكون بسبب تعلق الارادة بمعنى ان تعلق ارادة العبد
بالفعل تصير سببا لان يخلق الله تعالى صفة متعلقة
بالفعل اي كائنة بحيث لو كان لها تاثير بالانفعال
لاوجد الفعل فلا يلزم ان لا يكون الاستطاعة مع الفعل
كما هو المذهب الحق انتهى وكتب ايضا اي بان يجعلها متعلقة
بالفعل وهو متعلق ارادته بالفعل فيكون ذلك سببا لان
يخلق الله سبحانه صفة متعلقة بالفعل ومع خلق تلك الصفة
يكون خلق الفعل بصرف العبد القدرة ام جعل الله سبحانه
وتعالى سببا يخلق عقبه الفعل كما يخلق الري عقب
الشرب والشبع عقب الاكل والاحراق عقب مماس النار
ولو شاء الله لانقطع المسبب عن السبب قلنا يا نار كوني
بردا وسلاما على ابراهيم ابن ابي شريف وايضاح ما ذكر على
الهامش المقابل كما ترى فتامل وفي حواشي الغزي ما هو اوضح
من ذلك حيث قال قوله وتحقيقه ان صرف العبد الخ صرف
العبد الارادة جعلها متعلقة بالفعل وعنه نشا صرف القدرة

ثم يترتب على ذلك ان يخلق الله صفة متعلقة بالفعل مقارنة
له وهي القدرة والاستطاعة ولا محذور لان عدم الشي
باعتبار ذاته لا ينافي تاخره حيث وصفه كما تقول رماه
فقتله فان الرمي باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلا
وذلك عند تحقق الموت وزعم بعضهم ان صرف القدرة قصد
استعمالها قال وهو غير القصد الذي يحصل عند القدرة
كما سياتي ان صرف القدرة متاخر عن القدرة المتاخرة
عن القصد ورد بان قصد الاستعمال يقتضي ان توجد
القدرة ولا تستعمل فلا تكون مع الفعل كما هو مذهب من
يقول بحدوثها عند قصد الفعل انتهى كلامه بحروفه
قوله والمقدور هذا ناظر لقوله السابق ومعلوم ان
المقدور الواحد الخ قوله قدرتين اي مستقلتين بدليل
ما سبق وهو محل تامل قوله وهذا اشارة الى ان معناهما
اكثر من ذلك قوله القدر الذي اوضحنا قوله من
المعنى الكسب والخلق قوله ضروري نعلم صحته بالضرورة
قوله عبارات قال في شرح الطوالع ومعنى الكسب ان
العبد اذا صمم العزم على صدور الفعل فالله تعالى يخلق
الفعل فيه والقدرة عليه باجراء العادة فالعبد وان لم
يكن موجدا للافعال بنفسه لكنه كالموجد لها فلذلك
جازت الاضافة والتكليف والمدح والوعد والوعيد
والقول بهذا صعب مشكل لان تصميم العزم ايضا فعل

فيكون

فيكون هو ايضا واقعا بقدرة الله سبحانه وتعالى فلا يكون
للعبد فيه مدخل اصلا وتعود المحذورات قوله واقع
بالة تتناول الالة الظاهرة كالجوارح والباطنة
كالقلب والعقل حتى ان القصد والمعرفة الة واما صفات
الله فلا تسمى الة كستلى قوله والكسب اي امر الكسب
مقدور قوله والخلق اي امر الخلق ويجوز ان يكون الكسب
بمعنى المكسوب والخلق بمعنى المخلوق انتهى كلا كذا قيل
فان قلت هل يصح ان يطلق الكسب على ما ليس به الة مما
سبق قلت نعم يمكن ذلك بان يقال المعنى ان الكسب
الذي هو صرف العبد الخ مقدور وقع في محل قدرة الكاسب
بانه متصف به فهو محله والخلق الذي هو الايجاد مقدور
وقع لا في محل قدرة الخالق اذ ذاته العلية ليست محلا
تعالى الله عن ذلك وخصوصا ان الخلق في صفات الافعال
وهي حادثة على ما فيه من الكلام وذاته العلية لا تقوم
بها الحوادث نعم هو متصف بالخلق والرزق ونحوهما
كما حرر قوله محل قدرته المصير للكسب والنسبة مجازية
اي لانه لا قدرة للعبد وانما المتصف بها صاحب الكسب على
حد عيشة راضية تامل قوله هو اي الكاسب المدلول
عليه بالكسب ومثله ضمير الخلق في قوله لا في محل قدرته والحاصل
ان حركة زيد مثلا وقعت بخلق الله تعالى في غير من قامت
به القدرة وهو زيد وبكسبه في المحل الذي قامت به قدرة

زيد وهو اي زيد اتصاف اثر الخلق في الكسب وان اختلفا اي
الخلق والكسب بوقوعه في محل واحد وشيخ الاسلام قال في
التلويح ان حركة زيد مثلا وقعت بخلق الله تعالى في غير من
قامت به القدرة وهو زيد ووقعت بكسب زيد في المحل
الذي قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد قال والحاصل
ان اثر الخالق ايجاد الفعل في امر خارج عن ذاته واثر
الكاسب صفة في فعل قائم به انتهى **قوله** والخلق انظر
هل يصح هذا الفرق على طريقة الامام **قوله** قلنا ان
الشركة الخ قد قدم الشارح عند قول المصنف والله خالق
لافعال العباد الخ انه قال في جواب الزام المعتزلة بالاشراك
ما نصه قلنا الاشراك هو اثبات الشريك في الالوهية
بمعنى وجوب الوجود كالمجوس وبمعنى استحقاق العبادة
كالعبدة للاصنام والمعتزلة لا يثبتون ذلك بل لا يجعلون
خالقية العبد كخالقية الله تعالى الخ فتامل **قوله**
اثبات علة شي ولا يلزم ذلك على مذهب الامام القائل
باجتماع القدرتين المؤثرتين على شي واحد فانه جعل
تاثير القدرة الحادثة وهي قدرة العبد والقدرة القديمة
فكل منهما منفرد بما هو له ولم يجتمعا على شي واحد وينفرد
كل منهما كما كان ذلك على طريقة المعتزلة واللازم على مذهبه
انفراد كل منهما ابتدا بما كسبه من غير اشتراك فتامل غ
قوله وكما اذا عطف على كسر كما اشار اليه **قوله**

جعل

جعل العبد فقد اجتمع العبد والصانع على شي واحد وهو التاثير
وانفرد الصانع بخلق الاعراض والاجسام والعبد بخلق الافعال
كما هو مذهب المعتزلة فقد اثبتوا الشركة **قوله** امور في الفعل
اي المفعول مثلا **قوله** وكفعل العبد اي مفعوله فان قلت كل
منهما ينفرد بما له من الخلق والكسب خصوصا على مذهب الاستاذ
فان كلا منهما منفرد بما له من تاثير ما قلت الممنوع هو الشركة
في الخلق بان يستبد غيره بخلق شي ما فان الادلة القطعية
دلت على انه لا خالق الا هو ولم يلزم ذلك في شي من المذهبين
انتهى كستلي **قوله** قلنا لانه الخ قال الكمال ابن ابي شريف
رحمه الله ولعل هذا الجواب من الشارح الزامي للمعتزلة بناء
على قاعدتهم في التحسين والتقبيح العقليين فان قيل قد
اجمعت الاشعرية والمعتزلة على انه تعالى لا يفعل القبيح
ولا يترك الواجب كما نقل في المواهب وغيره قلنا نعم لكنه
عند الاشعرية بمعنى ان لا قبيح منه ولا واجب عليه ولا
يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب وعند المعتزلة بمعنى
انه ما هو يقبح منه عقلا يتركه وما هو واجب عليه عقلا
يفعله بناء على قاعدتهم في التحسين والتقبيح كما قرره في
المواقف وغيره انتهى **قوله** وله عاقبة قضيته ان الحكم
البعيد كذلك وقد قرر الشيخ عز الدين انه يكفي في الحكمة
مجرد البعيد والامتحان وان لم يكن في الفعل سوى ذلك
وهذا هو اللائق بعقيدة اهل السنة وهي انه لا حكمة في

افعاله تعالى بالحسن ولا قبح لا يسئل عما يفعل **قوله** ما يستقبحه
بعد تسليم ان العقل يستقبح منه تعالى شيئا والا فقد سمعت
انه مالك الملك على الاطلاق فلا تقبح تصرفاته على اي وجه
كانت ولا يسئل عما يفعل **قوله** اي من افعال العباد واما
افعال الله سبحانه وتعالى فحسنة بالاتفاق كما قاله السبكي
الكبير وقال ايضا فعل غير المكلف فيه خلاف مرتب على الخلاف
في المباح والاولى بالمنع وهو الذي اختاره امام الحرمين ولا
شك في عدم اطلاق القبيح على المباح وفعل غير المكلف فاذا
اخرجناهما من قسم الحسن كانا واسطة انتهى ابن جماعة
وكتب ايضا قوله اي من الافعال المتبادر ان الالف واللام
للعهد فيكون المراد الافعال الاختيارية وحينئذ فيقال
الاضطرارية لا تتصف بحسن ولا بقبح على هذا او قد
يقال انها كالمباح وان كان الفرق ممكنا بينهما ثم الظاهر
ان المراد بالافعال هي الحاصل بالمصدر كما تقدم لان الكلام
فيها لكن يشكل عليه اتفاقهم على ان افعال الله سبحانه كلها
حسنة وانت تعلم ان الله سبحانه موجد للقبيح كالزنا مثلا
ولا يقال فيه انه حسن اللهم الا ان يقال ان له جهتين
فمن حيث ايجاد الله سبحانه اياه حسن ومن حيث كون العبد
محلا له ومتصفا به قبيح كما حرره السيد في مبحث الرضى به
على ما سبق فليحرر فانه خطر سرعة في الدرس لكاتبه غ **قوله**
ليشمل المباح ويشمل ايضا افعال البهائم والصبيان والمجانين

وبعد

وبعد ان يقال ان صورة المعاصي الواقعة من الصبي والمجنون
حسنة فليحرر وقد تعرض لذلك شيخنا في الايات
البينات وكتب ايضا ويشمل المكروه ايضا وهو اصطلاح
المعتزلة فانهم جعلوا المكروه من الحسن واهل السنة
اصطلح كثير منهم على انه من القبيح فانهم جعلوا المنهي عنه مطلقا
قبيحا ويدخل فيه خلاف الاولى ايضا قال امام الحرمين
ان المكروه ليس حسنا ولا قبيحا واعتمده السبكي الكبير
وكذا ولده في شرح المختصر **قوله** فرضي الله في المواقف
الرضى ترك الاعتراض فهو مغاير للارادة والمحبة ارادة لا يتبعها
تبعة اي مؤاخذة فهي اخص من الارادة صر كان الشارح
انما فسره بالارادة المخصوصة ليصح اسناد الافعال
كما هو المتبادر منه الى ناقضيه تامل ق اقول في الخيالي في
غير هذا المحل ما نصه الرضى عند المعتزلة هو الارادة مطلقا
وعندنا هو الارادة مع ترك الاعتراض ونفس ذلك الترك
انتهى المقصود نقلا منه **قوله** فهو مغاير للارادة من
حيث المفهوم واما من حيث التحقيق فقد يجتمعان وقد
لا كما بينه قر الكمال وغيره **قوله** وهو ما يكون الى آخره
لا يشمل المكروه مع انه غير حسن ق **قوله** لما علمه الخ
خروج افعال غير المكلف فليحرر غ **قوله** يعني اي المصنف
قوله بالكل كما افاده الكلام السابق **قوله** والمحبة الامر
زادهما لزيادة الفائدة او الاشارة الى انهما ايضا مراد المص

وان لم يدل عليها اذ لا اشارة اليها بما ذكره لظهور قرب الارادة
من المحبة او اتحادهما معا وكون الظاهر مرضيا فلا يكون
الا حسنا تامل لكاتبه هكذا بخط شيخنا على هامش نسخته
قوله والاستطاعة السين للطلب اي طلب ان يطاوعه
الفعل صح اقول الظاهر خلافه كما يدل عليه تقريراتهم
لكاتبه غ قوله خلافا للمعتزلة في قولهم انها سابقة على
الفعل صح وكتب ايضا قوله خلافا للمعتزلة اي في قولهم انها
فعل العبد وهذه مسئلة مستقلة حاصلها انا نقول
بان استطاعة العبد اي قدرته على الفعل لا تكون الا مع
الفعل اي مقارنة له دائما وهم يقولون انها تكون قبله
بل يجوزون ان تقارنه ايضا كما سيرشد اليه كلام الشارح
المدقق وهم يعترفون ايضا بانها بخلق الله سبحانه فيوهمي
وكتب ايضا قوله خلافا للمعتزلة المراد اكثرهم قالوا القدرة
تتعلق بالفعل قبل وجوده ويستحيل تعلقها به حال حدوثه
ثم اختلفوا في انه هل يجب بقاؤها الى حال وجود
المقدور وان لم تكن القدرة الباقية قدرة عليه بل
شرط لوجوده كالنسبة المخصوصة المشروطة في وجود
الافعال المقدورة وكتب ايضا واثبته بعضهم ونفاه
بعضهم فجوزوا انتفاء القدرة حال الوجود وتعلق المعتزلة
قالت الصادقية كثير من الكرامية كما في البداية وغيرها
انتهى غزي وكتب ايضا قال في شرح المقاصد واحتج المعتزلة

بوجود

بوجوه الاول ان القدرة لو لم تتعلق بالفعل الا حال وجوده
وحدوثه لزم محالات الاول ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل
لان هذا معنى تعلق القدرة والثاني بطلان التكليف لان
التكليف بالفعل انما يكون قبل حصوله ضرورة انه لا معنى
لطلب حصول الحاصل فان كان الفعل قبل الوقوع غير
مقدور كانت جميع التكاليف الواقعة تكليفا بما لا يطاق
وهو باطل بالاتفاق فان القائل بجوازه لم يقل بوقوعه
فضلا عن عمومه ثم قال والجواب عن الاول بعد تسليم
ان معنى تعلق القدرة الحادثة بالفعل ايجاده هو ان
المستحيل ايجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا الايجاد
واما بهذا الايجاد فلا وعن الثاني من يقول بكون القدرة
مع الفعل لا يشترط في المكلف به ان يكون مقدورا بالفعل
حال التعليق بل انما يكون جائز الصدور عن المكلف مقدورا
او في الجملة كايمان الكافر بخلاف خلق الاجسام ونحوه مما
لا يصح تعلق قدرة العبد به اصلا وترتب من هذا ما يقال
ان معنى كون المتعلق به مشروطا بالقدرة ان يكون هو
او ضده متعلق القدرة وههنا قد تعلقت القدرة بترك
الايمان انتهى ما اردناه منه وانت ترى انه لم يصرح في
الجواب عن المعتزلة كما في المتن قوله حقيقة اي ماهيتها
قوله التي تكون اي توجد قوله بها اي بسببها الفعل
يعني ان الله سبحانه وتعالى يخلق الفعل عند تعلق تلك القدرة

بالفعل وتلك القدرة عرض يخلقه الله سبحانه عند تعلق
ارادة العبد الفعل والحاصل ان العبد اذا قصد اكتساب
الفعل خلق الله فيه ادراك قدرة وخلق الفعل اي اوجده
مقارنا لتلك القدرة المخلوقة فيه فقدرة العبد ليس
لها تاثير في الفعل اصلا كما هو مذهب الاشعري هذا
ما تحرر من كلامهم حسب ما ظهر لي ولعله صواب ان شاء الله تعالى
لكاتبه احمد الغنيمي **قوله** بها اي معها صح **قوله** الفعل
يعني اكتسابه فهو من اشارة الخ وجه الاشارة حكمه بانها
مع الفعل لا قبله ان لم يكن عرضا وان يمتنع بقاؤه ولما
حكم بذلك علم انه يشير لكلام صاحب التبصرة في **قوله**
في الحيوان لا فرق بين الانسان وغيره **قوله** وهي علة
اقول فيه نظر ظاهر عندي وهو ظاهر على مذهب المعتزلة
ثم رايت للعلامة ابن ابي شريف قال في الحاشية ما نصه
قوله وهي اي القدرة على الفعل اي عند صاحب التبصرة
فانه يرى انها علة عادية بمعنى ان العادة الالهية
اطردت بخلق الفعل مقارنا لها كما في خلق الاحراق عند
ملاقاة النار وقال الجوهري الجمهور وهي شرط عادي كما ان
السبب الملاقية للنار شرط للاحراق عادة ويصح ان يقال
هي صفة من شانها التاثير عند صاحب التبصرة ومن شانها
توقف تاثير الفاعل عليها عند الجمهور انتهى كلامه رحمه الله
وانت اذا تاملت ذلك رايته كلاما لا يخلو عن التكلف ثم

رايت

رايت الكستلي قال كون ذلك علة للفعل او شرطا له فلم
نجد منهم كلاما يتعلق بذلك الا ما ذكر في اصول الفقه من
ان القدرة شرط لوجوب الاداء لا لنفس الوجود لانه قد
ينفك عن وجوب الاداء فلا حاجة الى القدرة وقد صرحوا
بان المراد بالقدرة سلامة الاسباب الخ وكتب ايضا
وهي علة من كلام صاحب التبصرة وهو المقصود بالاشارة
غزي **قوله** انها شرط مقتضى كونها شرطا انه لا يلزم
من وجودها وجود المشروط وفيه ايماء الى مذهب المعتزلة
لان الشرط سابق واما القول بالعلية يناسب مذهب
الاشعرية لان علة الشئ تقارنه فان قلت لا نسلم ان الشرط
سابق بل قد يكون مقارنا كما لو توضا شخص ثم عرض له
وجوب الطواف مثلا فانه يكفيه ذلك الوضوء للطواف
المشروط فيه الوضوء فقد قارن الشرط المشروط قلت
قوله وبالجملة اي دون نظر الى تفصيل كونها علة او شرطا
وعبارة الفيومي اي علة كانت او شرطا ولذا قال وبالجملة
انتهى **قوله** اكتساب الفعل فان قلت قد تقدم ان
الاكتساب هو صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل ومعلوم
ان القصد الى صرف القدرة انما يكون بعد وجود القدرة
فالعلم به يليق بكون خلق القدرة عند قصد اكتساب الفعل
بل يلزم من كونها مع الفعل خلقها بعد القصد على انه يعلم بالضرورة
انا نقدر على بعض الحركات وان لم نقصدها قلت لما جرى

عادته تعالى على خلق القدرة عند القصد الى اكتساب بعض
الحركات ظن ان القدرة حاصلة قبل القصد فلذلك
صح القصد اليه وان لم تكن القدرة حاصلة في الواقع بنا
على ذلك الظن الراسخ كسلى قوله فعل الخير اي في العبد
وخلق الله سبحانه اذ ذاك فعل الخير اوجده من العدم
وليس لقدرة العبد المخلوقة تاثير فيه اصلا فالموثر
الحقيقي في الخير والشر هو الله سبحانه تعالى قوله
فكان هو المضيع اي لعدم قصده وهو خلق الله قدرته اي قدرة
الاكتساب به فعل الخير قوله وبهذا ذم الكافرين اي
ذمهم على عدم قدرة السمع وان كانوا لم يخلقوها لتسببهم
بعدم قصدهم فعل الخير في تضييع استطاعة السمع اعني
عدم خلق الله تلك القدرة ق وكتب ايضا على قول الكادح
هو المضيع بقصده فعلى قول الكادح يستحق بسبب التضييع
وكتب ايضا لتضييعه قدرة فعل الخير حين لم يقصد
فعله ق قوله وبهذا اي لكونه اذا قصد فعل الخير خلق
الله فيه قدرته فعله ق قوله ذم الكافرين حيث صرفوا
قدرتهم الى التصامم عن الحق الذي جاء به النبي صلى الله
عليه وسلم فكانوا مضيعين لقدرة فعل الخير الذي هو
الاصغاء الى الحق الذي جاء به النبي صلى الله عليه وسلم قوله
لا يستطيعون حيث لم يسمعوا ق قوله واذا كانت قيل
انه معطوف ومتفرع على ما ذكره صاحب التبصرة من انها

عرض

عرض يخلقه الله تعالى الخ قوله لا سابقة كما زعمت المعتزلة
قوله في الالزام اي وان كانت سابقة عليه لزم وقوع الخ
قيل لا يخفى ان من لا يقول بتاثير القدرة الحادثة
كالاشعرية لا دخل عنده للاستطاعة في وجود الفعل
حتى يستحيل بدونها نعم يتجه هذا الزاما للقائلين
بتاثير القدرة الحادثة اعني المعتزلة وذلك ان تقول
ان للاستطاعة دخل عند من لا يقول بتاثير القدرة
الحادثة ايضا لتوقف وجود الفعل على مقارنتها بها توقف
المشروط على شرطه ابن ابي شريف قوله لما مر الى اخره
يعني فان تلك القدرة السابقة تنعدم وتخلفها
اخرى وكتب ايضا سلمنا امتناع بقاء الاعراض فالمحال
هو وجود المعلول بدون ان تكون له علة اصلا واللازم
هو وجوده بدون مقارنة العلة له بل مع سبقها والاستحا
في ذلك اذا لم يتخلل زمن بينهما ح وكتب ايضا قوله
تاثيره في امتناع بقاء الاعراض الخ لا ينتقض بالقدرة
القديمة لانها ليست من قبيل الاعراض بل هي قديمة
باقية مخالفة في الماهية للقدرة الحادثة هكذا ذكره
الكمال وشيخ الاسلام وغيرهما ثم رايت في شرح التجريد
لمنلا علي قال ما نصه بعد ان قرر الدليل بقرب مما هنا
واجيب عنه اما اولا فالنقض بقدرة الله سبحانه وما يقال
من ان العرض لا يطلق على صفاته تعالى وان صفاته ليست

مغايرة لذاته فهما لا يجدي نفعا لان الكلام في المعاني
لا في بطلان الالفاظ انتهى المقصود منه **قوله** فان
قيل من قبل المعتزلة على قولنا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة
ق **قوله** لو سلم اشارة الى المنع اي لا نسلم استحالة
بقاء الاعراض ولو سلم فلا نزاع الخ **قوله** يلزم اي يلزم
المعتزلة **قوله** لقلنا معاشر اهل السنة **قوله** لزوم
ذلك اي وقوع الفعل بلا استطاعة **قوله** القدرة
السابقة اي كما هو المفروض هكذا ينبغي واما قول الفنومي
كما هو مذهبنا ففيه تامل ق **قوله** جعلتموها لانها اي
المعتزلة **قوله** المثل بقي احتمال اخر وهو ان يجعلوها
المثل الملاصق للفعل من غير تخلل زمان بينهما فلا بد
في نفي ذلك من دليل لكانه احمد وكتب ايضا واعلم ان
كلام الشارح هنا وفي شرح المقاصد يتحصل منه ان
الاشعري وغيره من اهل السنة لا يدعون نفي المثل
السابق على الفعل بل ان الفعل حاصل بالمقارن دون
السابق وعبارة المواقف تنافي ذلك قال الشيخ
القدرة مع الفعل لا توجد قبله فضلا عن تعلقها به
وكلام الشارح بهذا الاعتبار محل بحث لكن الوجدان
يويد القول بوجود مثل سابق وقد بسطناه في كتابنا الدرر
اللوامع في تحرير جمع الجوامع القول في ذلك فليراجعه
من اراد انتهى ابن ابي شريف **قوله** اعترفتم ايها المعتزلة

ظاهر

ظاهر هذا التقرير ان نفي وجود المثل السابق ليس داخلا
في دعوى الاشعري وفيه ان المنقول في المواقف وغيره
عن الشيخ واصحابه ان القدرة الحادثة مع الفعل لا توجد
قبله فمذهبه ان لا قدرة قبل الفعل اصلا غزي **قوله**
المقارنة اي لانها ليست عين التي كانت قبل الفعل بل
مثلها ق **قوله** ثم ان ادعيتم ايها المعتزلة على سبيل التنزل
وبدلتم مذهبكم قال ق ان تنزلتم عن قولكم ان نفس القدرة
التي بها الفعل تكون قبله وسلمتم انها لا تكون الا معه
وادعيتم انه لا بد لها الخ انتهى **قوله** فاول امثالها تحدث
من غير سبق امثال لانها ضعيفة فلا بد للقدرة التي
يحصل بها الفعل من امثال سابقة **قوله** فعليكم البيان
لانه وظيفة كل مدع ق وكتب ايضا اي بيان ان القدرة
المقارنة للفعل لا بد فيها من سبق امثال حتى تقوى فاذا
لم يتبين فيكون المثل بالقدرة المقارنة للفعل فقط لانه
الظاهر **قوله** واما ما يقال اي لم من ههنا ق وكتب ايضا
في جواب السؤال السابق وهو قوله فان قيل لو سلم الى اخره
يعني لم لا يجوز ان يجاب هكذا بدل الجواب المذكور لاهل
السنة عن السؤال المذكور للمعتزلة واجاب الشارح بقوله
ففيه نظر **قوله** ان اي وقت **قوله** او باستقامة اي صحة
ق **قوله** با[illegible] بان قالوا اي المعتزلة هو جواب
لو **قوله** الفعل بها اي القدرة السابقة كما اشار اليه **قوله**

لو فرضنا اي لو سبقت القدرة على الفعل وفرض بقاؤها حتى
لا يلزم وقوع الفعل بغير استطاعة ق قوله الحالة الاولى
قال الكمال هي المشار اليها بقوله اول ما تحدث من القدرة
انتهى وفي هامش نسخنا المراد بالحالة الاولى اول زمن
حدوث القدرة صر وفيه ايضا قوله في الحالة الاولى
يعني التي هي اول الامثال على تقدير عدم بقاء العرض او اول
جزء على تقدير بقائه ق قوله تقديركم اي المعتزلة قوله
بامتناعه اي امتناع وجود الفعل في الحالة الاولى صر
وكتب ايضا اي امتناع الفعل بالقدرة الاولى ووجوبه
بالثانية قوله لزم التحكم اشار بذلك الى ان المعتزلة
اذا تبعوا وجود الفعل بالقدرة المقارنة للفعل اول
حالة وحدث فيها القدرة وجوزوا وجود الفعل بالقدرة المقارنة
المسبوقة بقدرة لزم الترجيح بلا مرجح لان القدرة المقارنة
المسبوقة بالقدرة التي لم يسبقها قدرة هي القدرة المقارنة
المسبوقة بالقدرة ولم تحدث فيها معنى اقتضى وجود
الفعل لان القدرة عرض لا تحدث منه شيء واراد الشارح
بالحالة الثانية الحالة التي ليست اول حالة وجدت
فيها القدرة انتهى ما رايته لبعضهم قوله والترجيح
بيان للتحكم وكتب ايضا قوله لزم الترجيح اي ترجيح بعض
امثال القدرة واجزائها بمقارنتها الفعل ووجوده به
على بعض وقوله ولم تحدث فيها اي ولا في امثالها ولا في

اجزائها

اجزائها لتساويها ق قوله اذا القدرة اي الثانية
المقارنة للفعل ويصح ان يراد القدرة الاولى لان قوله
وان قالوا بامتناعه يتضمن حكمين احدهما الامتناع
بالاولى والوجوب بالثانية فيصح ملاحظة كل منهما بالتعليل
لكن الانسب مراعاة الحكم الصريح الذي هو الامتناع ويصح
ان تحمل القدرة في قوله اذا القدرة على المطلق فليتامل وليحرر
فانه خطر بسرعة قوله بحالها اي كما في الحالة الاولى
يعني لم تكن ضعيفة اولا ثم قويت ثانيا سواء كان المراد
بالقدرة المثل المتجدد او غيره كذا في بعض الحواشي قوله
ولم تحدث الخ تفسيري صر وكتب ايضا اذ لو حدث في تلك
القدرة معنى اخر لزم منه قيام العرض بالعرض وهو محال
وقد بين ذلك الشارح بقوله لاستحالة ذلك اي
حدوث معنى فيها ونوقش فيه بان الممتنع انما هو قيام الوصف
الوجودي فيجوز ان يكون ذلك الحادث للقدرة امرا
اعتباريا كرسوخ القدرة مثلا قوله لاستحالة تعليل
لم تحدث كما اشار اليه وكتب اي لانه يستحيل على الاعراض
ان تحدث لها معنى لانه قيام عرض بعرض وهو ممتنع قوله
الحالة الثانية وهي الحالة التي ليست اول حدوثها قوله
الحالة الاولى وهي اول ما تحدث من القدرة وكتب ايضا
اي اول حدوثها قوله ففيه نظر الجملة خبر ما يقال قوله لان
القائلين جواب عن قوله بان قالوا بجواز وجود الفعل الى اخره

قوله لا يقولون فلم يتركوا مذهبهم وكتب ايضا قوله
لا يقولون الخ يعني بل يقولون بجواز ان يقارن الفعل
وان سبقه وهذا خلاف ما في شرح المواقف عن اكثر المعتزلة
من انهم قائلون بانه يستحيل تعلق القدرة بالفعل حال
حدوثه كمال وكتب ايضا قوله لا يقولون بامتناع المقارنة
وانما يقولون بامتناع المقارنة الذاتية لانهم يقولون
الاستطاعة سابقة على الفعل بالذات لانها علة والعلة
سابقة على المعلول صرح قال الفيومي اي بل يقولون انه
يجوز ان تسبق القدرة بعض الافعال فيجوز مقارنة
حدوث بعض القدرة بحدوث بعض الافعال ولا يلزمهم
مخالفتهم لمذهبهم كما قال المعترض انتهى من هامش شيخنا
ق وكتب ايضا بل يجوزون المقارنة الزمانية وان كانت
القدرة متقدمة على الفعل بالذات قوله وبان كل الخ
تفسير لقوله بامتناع المقارنة وكتب ايضا قوله وبان كل
فعل اي ولا يقولون بان كل فعل يجب ان تسبقه القدرة
السابقة عليه بالزمان حتى يمتنع حدوث الفعل زمان
حدوث القدرة المقرونة بجميع الشرائط بل يقولون ان
القدرة ان وجدت بجميع شرائطها وجد معها الفعل مقارنا
لها وان وجدت غير مستكملة الشرائط عقبها قدرة اخرى
يكون الاولى من جملة شروطها ثم يوجد الفعل عند استكمال
شرائط القدرة كذا في كلام بعضهم قوله بالزمان البتة

بل

بل يتجدد الامثال لان القدرة اما علة فهي لا تسبق المعلول
بالزمان وانما تسبق في الفعل وان شرط فالشرط لا يستلزم
التقدم بل يجوز وجوده مع المعلول كالوضوء للصلاة انتهى
من بعض الحواشي قوله حتى يمتنع غاية ليجب وكتب ايضا
اي لاجل ان يمتنع حدوث الفعل الخ قوله ولانه يجوز الخ
تعليل ثان للتطرق وكتب ايضا جواب عن قوله وان قالوا
بامتناعه لزم التحكم الخ وكتب ايضا قوله ولانه يجوز عطف
على قوله سابقا لان القائلين وهذا جواب عن الشق الثاني
من الاعتراضين الواردين على المعتزلة اعني لزوم الترجيح
بلا مرجح وبيان كونه جوابا انه يجوز ان يكون الشرط في
الفعل سبق قدرة غير القدرة المقارنة وحينئذ تقدم
وجود الفعل في اول وقت حدثت فيه القدرة اذ الانتفا
شرط القدرة وهو سبق قدرة اخرى واما لوجود مانع
انتهى كلام بعضهم قوله الحالة الاولى اي اول حدوث
القدرة وكتب ايضا يعني من احوال القدرة قوله لتمام
الشرائط فلم يلزم التحكم المذكور سابقا ولا الترجيح بلا مرجح
قوله على السوا وهذا الاستوا لا يمنع انتفا الفعل في
الحالة الاولى لانتفا الشرط ولا وجوده في الحالة الثانية
لوجود الشرط ثم رايت في هامش نسخة شيخنا عند قوله
على السوا اما نصه اي ولا يلزم تحكم ولا ترجيح بلا مرجح ولا المحال
الذي ذكرتموه وهو تغير العرض الذي هو القدرة او حدوث

معنى فيها ق قوله ومن ههنا اي من اجل انه يجوز ان يمتنع
الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرط او وجود مانع ويجب
في الثانية لتمام الشرائط ثم رايته كذلك في هامش نسخنا
عن ق وكتب ايضا اشارة الى النظر من التعليل اي من
اجل النظر صر قوله شرائط التاثير هذا لا يناسب الاشعرية
غ قوله فالحق يعني ان اريد بالاستطاعة القدرة
المستجمعة لجميع الشرائط فمذهب اهل السنة حق وان اريد
القدرة لا مع الشرائط فمذهب المعتزلة اولى فان قيل
لا يجوز ان تكون الاستطاعة سابقة ولما مر من
امتناع بقاء الاعراض قلنا اثبات امتناع بقاء الاعراض
مشكل لابتنائه على مقدمات صعبة البيان فلو ثبتت
هذه المقدمات لكان مذهب اهل السنة حقا مطلقا
والا فمذهب المعتزلة اولى انتهى من بعض الحواشي قوله
مع الفعل اي بالزمان واقول لك ان تقول اجاز ان تكون
سابقة عليه بالزمان فيها متصلة به من غير تخلل زمان
وحينئذ فلم يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه
ولا انه لابد لنفي ذلك من دليل لكاتبه احمد الغنيمي قوله
والا فقبله اي فالحق انها قبل الفعل لتوقفه على كل الشرائط وانتفا
الموانع في ذاته قال فيه ايضا قوله والا اي وان لم يرد بها
القدرة المستجمعة لكل الشرائط بل القدرة وحدها من هامش
نسختنا ق قوله واما امتناع الخ مبنية على قصور الدليل السابق

غزي

غزي وكتب ايضا جواب عما يقال لزم من هذا الذي ذهب
اليه البعض ان القدرة سابقة على الفعل والقدرة عرض
وهو لا يبقى زمانين فاجاب بقوله واما امتناع بقاء الاعراض
الخ وكتب ايضا جواب ما يقال قد قدمتم ان سبق القدرة
على الفعل يستلزم وقوعه بلا قدرة وما ذكرتموه هنا ينافي
ذلك وتقرير الجواب ان الخصم لا يسلم امتناع بقاء الاعراض
لانه مبني على مقدمات كلها كل منها قابل للمنع قوله بقاء
الشيء والمراد هنا القدرة فلو ثبت ان بقاءها امر زائد عليها
الخ قوله زائد عليه اي على وجوده قوله قيامهما اي
العرضين وكتب ايضا اي قيام الشيء الذي هو العرض وبقاؤه
اي بقاء ذلك العرض مثلا لو قلنا السواد عرض قام به
البقاء وهو عرض وقد قاما معا بالمحل الذي هو الجوهر كان
ذلك ممتنعا قوله بالمحل الذي هو الجوهر قوله ولما
استدل القائلون الخ قضية هذا الاستدلال ان الاستطاعة
قبل الفعل دائما فيخالف ما سبق من قوله لان القائلين
بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون الخ لان محصله كما في
حاشية الغنيمي انهم يقولون بجواز سبقها للفعل في بعض
الافعال لا مطلقا فليتامل ق بالمعنى قوله قبل الفعل
فيلزم ان تكون هناك استطاعة عند التكليف قوله ان
الكافر حال كفره قبل فعله الايمان ق قوله مكلف بالايمان
حال كفره بدل تعلق التكليف به قوله دخول الوقت اي وقت

فعلها ق قوله بتحققه قبل الفعل الذي هو الصلاة مثلا
قوله حينئذ اي قبل الفعل بل كانت معه قوله
تكليف العاجز واللازم وهو تكليف العاجز باطل
فالملزوم مثله وهو عدم كون الاستطاعة قبل الفعل
فيتحقق مساوي نقيضه وهو كونها قبل الفعل وهو المدعى
وكتب ايضا لان الايمان في حال الكفر لا يكون مقدورا
للكافر والتكليف بغير المقدور غير واقع وقد قرر بعضهم
الدليل بما نصه لو لم يكن قبل الفعل لما كان الكافر مكلفا
بالايمان حال الكفر والثاني باطل بالاجماع فالمقدم
مثله بيان الملازمة انه حينئذ لا يكون الايمان حال
الكفر مقدورا للكافر والتكليف بغير المقدور غير
واقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها واجيب
بانه تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان في ثاني
الحال ولا يخفى ان هذا الاستدلال غير مسلك الشارح
قوله اشار الى الجواب قال بعضهم ووجه الاشارة للجواب
ان المعتزلة ان ارادوا بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى
الاول للاستطاعة فالملازمة الواقعة في دليلهم مسلمة
لكن لا نسلم استحالة اللازم وهو تكليف العاجز بهذا
المعنى اي القدرة المقارنة للفعل لصدق العاجز حينئذ على عادم
شيء من شروط الفعل ومن جملتها قصد الفاعل وان ارادوا
بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الثاني للقدرة وهي سلامة

الالات

الالات فلا نسلم الملازمة الواقعة في دليلهم لجواز ان يحصل
قبل الفعل سلامة الاسباب والالات وان لم تحصل القدرة
التي لا تنفك عن الفعل انتهى كلامه يعني فالقول بمقارنة
القدرة للفعل لا يلزمه تكليف العاجز بمعنى عديم سليم
الالات لجواز وقوع التكليف عند سلامة الالات وتاخر
القدرة المقارنة عنه فلو كان القول بمقارنة القدرة
للفعل ملزوما بتكليف العاجز للزم من تحقق الملزوم وهو
القول بمقارنة القدرة تحقق اللازم وهو تكليف العاجز
ونحن قد وجدنا بالضرورة ان التكليف سابق فدل ذلك
على عدم التلازم فافهم بالدقة قوله ويقع اي يطلق
قوله الاسباب اي الامور التي خلقها الله تعالى للعبد
ليقتدر بها على تعاطي الافعال قبل الفعل والبطش والمشي
والالات مثل الزاد والراحلة هذا هو الظاهر من كلامهم
وان كان يصح اطلاق الالات المذكورة اولا قوله والجوارح
المراد بها الحدق قوله ولله على الناس ليس في الاية ما يدل
صريحا على ان الاستطاعة لها بالمعنى الثاني المذكور
هنا تامل قوله ليست صفة اذ السلامة صفة للاسباب
اذ الاصل اسباب والات سالمة فاضيف الصفة الى الموصوف
قوله سبق بذلك اي سلامة الاسباب والالات ق
قوله ذو سلامة اي فيحمل به وهو وان لم يحمل هو هو
كاف في الاتصاف ق قوله لتركبه تركيبا اضافيا هو

سلامة الاسباب **قوله** يحمل عليه اي يطلق عليه وهو
ظ **قوله** بخلاف الاستطاعة فانه يشتق منها اسم فاعل
يحمل وهو ولا يبعد ان يشتق منه ويحمل فيقال المكلف سالم
او سليم الالات ق **قوله** وصحة التكليف الخ اي وجواز
التكليف يستلزم او يستدعي ويستند ظ **قوله**
بالمعنى الاول وحكمته ان مناط خلق القدرة الحقيقية
للعبد عند قصد الفعل هو سلامة الاسباب فبعد سلامتها
لا حاجة من جهة العبد الا الى القصد انتهى ابن ابي شريف
قوله بان اريد الخ اي في قوله سابقا لزمه تكليف العاجز
وكتب ايضا حاصله ان اريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى
الاول اجيب بمنع بطلان التكليف او بالمعنى الثاني
اجيب بمنع لزومه ق وكتب ايضا قوله فان اريد بالعجز الخ
انما ردد في العجز ولم يردد في الاستطاعة بان يقال المراد
بها اما بالمعنى الاول او بالثاني لان الاستطاعة المتنازع
فيها هي القدرة التي لها الفعل وهو المعنى الاول انتهى
بعض الحواشي وكتب ايضا قوله فان اريد بالعجز الخ قال
بعضهم في تقرير الدليل العقلي ما حاصله لو لم تكن القدرة
سابقة على الفعل ولم تكن قدرة الكافر سابقة على الايمان
لكان الامر له بالامر محالا لما فيه من تكليف ما لا يطاق
وهو منتف بالنص ويقبح في بديهة العقل فان من امر
عبده المقعد بالعدو والاعمى بالنظر يعد سفها خارجا

عن الحكمة **قوله** فلا نسلم نفي اي سلب الملازمة لكن لا نسلم
استحالة اللازم فان انتفا الخاص لا يستلزم انتفا العام
انتهى بعض الحواشي **قوله** تكليف العاجز اي لانها انما
تكون لو وجب المامور به فورا وهو لا يجب فورا الشيخ زكريا
قوله وان اريد به اي العجز **قوله** لزومه اي تكليف العاجز
قوله قبل الفعل فان قلت سلامة الاسباب من
جملة الاعراض وقد عرفت ان العرض لا يبقى زمانين
فينبغي ان تكون حالها كالقدرة بان تكون مع الفعل
قلنا سلامة الاسباب من قبيل الصفات الاعتبارية
فجاز ان تكون باقية تابعة للاسباب ويجوز ان يكون
المراد الاسباب السالمة فتكون جواهر باقية على ان بقاء
الاعراض ثم بعض الحواشي **قوله** وان لم يحصل فيوجد
عندها التكليف يعني فلا يلزم من كون القدرة مقارنة
كون العاجز بمعنى غير سليم الالات مكلفا فجاز ان تكون
القدرة ويسبقها سلامة الاسباب والالات فلا تلازم
بينهما ع **قوله** حقيقة القدرة المستجمعة للشرائط **قوله**
وقد يجاب جواب غير مرضي لما فيه من تسليم مذهب الخصم
وكتب ايضا اي عن استدلال القائلين بان الاستطاعة
قبل الفعل وهو قولهم لو لم تكن القدرة قبل الفعل لزم تعلق
العاجز ابن ابي شريف وكتب ايضا قوله وقد يجاب بان
القدرة صالحة فلا يلزم حينئذ تكليف العاجز لان القدرة

المتعلقة بالكفر مثلا لعينها صالحة للتعلق بالايمان تسليما
لكون القدرة قبل الفعل بعيد تسليم مذهب الخصم قـ
قوله صالحة للصدق اي على سبيل البدل كوضع الجبهة
على الارض بان كان لله سمي طاعة وان كان لغيره سمي معصية
مع انه في الحالين واحد شيخ الاسلام وكتب ايضا وهذه
المسئلة عند المحققين مبنية على تفصيل الامام السابق
وحينئذ فلا خلاف فتامل قوله عند ابي حنيفة قد خالفه
الاشعري واكثر الاشاعرة فذهبوا الى ان القدرة الحادثة
لا تصلح للضدين نصا منهم على ان القدرة مع الفعل لا قبله
عندهم والا لزم اجتماع الضدين لوجوب مقارنتها وتلك
القدرة المتعلقة بهما انتهى ابن ابي شريف رحمه الله وهكذا
في حاشية شيخ الاسلام وزاد بعده ما نصه وانت خبير
بانه لا خلاف بينهما في المعنى ان صلاحية القدرة للضدين
عند ابي حنيفة على سبيل البدل وعدم صلاحيتها لهما عند
الاشعري على سبيل المعية انتهى وفي الكستلي قوله
ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليما الخ نوزع في ذلك
بان ابا حنيفة رحمه الله سبحانه قائل بان الطاعة مع المعصية
انما تختلفان بالنسبة الى الامر والنهي لا من حيث الذات
فان السجدة للطاعة وللصنم معصية ولا تفاوت في ذات
السجدة ولا تفاوت في القدرة عليها الا انها ان اقترنت
بالطاعة سميت توفيقا وان اقترنت بالمعصية سميت خذلانا

وهي في ذاتها واحدة لانها وضع الجبهة على الارض وعلى هذا
فليس في الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل ولا يلزم
وانما يلزم ذلك ان لو كان الفعل والايمان فعلين متغايرين
بحسب الذات ولا نسلم ذلك بل هما في ذات واحدة
وانما ثبت التغاير بحسب ما يتعلق به وهو الكفر بالله والايمان
به الا ترى ان الكفر بالطاغوت هو عين الايمان وكذا
السجدة للطاعة وللصنم معصية وهي في ذاتها واحدة وهي
وضع الجبهة على الارض واذا كان الفعل متحدا لم يتصور
سبق القدرة على الفعل فلا يلزمه محذور انتهى من بعض
الحواشي واقول لعل ذلك لا يتمشى على القول بتجدد الاعراض
تقديرا لحكايته احدهم قوله قبل الفعل اي وهو مدعي
المعتزلة فلا يضرهم مع سلامة مدعاهم ان هذا الشيء من
تكليف العاجز قال الكستلي ان صح عند ابي حنيفة رحمه الله
ان القدرة صالحة لجمع الضدين والاستطاعة مع الفعل
فالوجه في الجمع بين كلاميه نحو ما ذكره الامام الرازي وقد
استحسنه المولى الشارح في بعض تصانيفه ونسبه الى المحققين
انتهى قوله فان اجيب عن قوله ولا يخفى الخ قوله
ما يلزم اي القدرة التي قـ قوله قلنا اشارة الى قوله بان
المراد قـ قوله مما لا يتصور فيه نزاع بان الخصم القائل
بتقدم القدرة على الفعل لا يخالف في انها مع التعلق لا تكون
الا مع الفعل حتى تعلق القدرة الازلية فهذه اولى قـ قوله

بل هذا اي هذا المراد ص قوله ولا تكلف التكلف الامر
بما يشق عليك كذا في القاموس فيتعدى للمفعول الثاني
بالباء فان سقطت من المفعول الثاني كانت مقدرة
بما ليس في وسعه قلت هل يدخل في ذلك تكليف الغافل
والملجأ فيجوز ان يكلفا او لا قلت اما الغافل فلا شك
فيه قولان نقلهما ابن التلمساني وغيره مع قوله بجواز
التكليف بالمحال قال في الفرق ان هنا لك اي في جواز
التكليف بالمحال فائدة وهي ابتلاء الشخص واختباره اي
وهي منتفية مع الغافل وفرق ابن التلمساني بين نفي التكليف
بالمحال وتكليف المحال فقال هو وغيره الاول هو ان يكون
الخلل راجعا الى المامور به والثاني ان يكون راجعا الى
المامور كتكليف الغافل واما الملجأ فقضية كلام بعضهم
انه لا يكلف وان قلنا بجواز التكليف بالمحال واستشكله
شيخنا رحمه الله بعدم الفرق بينه وبين تكليف الزمن
بالمشي والاتيان فانظر ان قال بلى كيف لا يجوز تكليف
الملجأ ويجوز التكليف بالمحال بذاته كالجمع بين السواد
والبياض اللهم الا ان يفرق بمجرد ان الملجأ ساقط الاختيار
راسا بخلاف غيره ولا يخفى ما فيه فليتامل ثم نقل كلاما
عن السيد حاصله ان الغافل عن التصور هو من لا يفهم
كالصبيان لا يجوز تكليفه بخلاف الغافل عن التصديق فيجوز
وكتب ايضا الوسع المقدور والسعة القدرة ص كذا بخط

شيخنا

شيخنا واشار بصر الى شيخه ناصر الدين وقد رايت منقولا
عنه في حاشيته الوسع بضم الواو وهو الطاعة يعني القدرة
تامل قوله ممتنعا في نفسه والممتنع في نفسه هو الذي
يستحيل تصور وجوده كالجمع بين النقيضين مثل كون الشي
الواحد زوجا وفردا والضدين مثل كون الشي الواحد اسود
واحمر واما الممكن فثلاثة اقسام قوله كجمع الضدين وكاعدام
القديم من صفاته تعالى وقلب الحقائق كما قاله البيضاوي
في منهاجه قال بعض الشراح فجعل الممتنع لذاته ممكنا قوله
او ممكنا كخلق الجسم اي للعبد اقول يمكن ان يقال انه
من القسم الثالث تعين ما ذكره فيه فلم جعل الشارح
القسم الثالث مما اتفق على وقوعه والقسم الثاني مما
اتفق على عدم وقوعه فلا بد من فارق ولم يذكره الشارح
فيتعين عليه ذكره لكاتبه احمد راجع شيخ الاسلام تعلم
منه الجواب عن اشكالنا وكتب ايضا قوله كخلق
الجسم قد ذكروا في بحث كرامات الاولياء نفعنا الله بهم مثل
تنتهي الى حصول انسان من غير ابوين وقلب جماد بهيمة
وامثال ذلك فمنعه طائفة واجازه طائفة اخرى عملا
بعموم قولهم ما جاز ان يكون معجزة لنبي جاز ان يكون كرامة
لولي وعزاه بعضهم الى الجمهور ومنه تعلم ان ما كتبناه على
الهامش المقابل ليس في محله الشي بالشي يذكر قد ذكر بعضهم
انه جاء انسان غريب لا نعرفه وادعى انه خلقه الله سبحانه

من تراب كما وقع لآدم صلى الله عليه وسلم فهل تسمع دعواه
هذه قال بعضهم نعم تسمع دعواه لان ذلك امر ممكن وقد
ذكر هذه المسألة الشيخ الشعراوي في كتابه الجواهر نفعنا
الله به **قوله** واما ما يمتنع الخ قال الكمال ابن الهمام في
التحرير وشرحه في قولهم اي المجيزين لوقوع التكليف بالمحال
لذاته وقع التكليف به فقد كلف ابو لهب اي كلفه الله
بالتصديق بما اخبر به النبي صلى الله عليه وسلم اجماعا فاخبر الله
انه اي ابا لهب لا يصدقه الزاما لاخباره بانه من اهل
النار بقوله سيصلى نارا ذات لهب وهو اي تكليفه
بالتصديق تكليف بان يصدقه في انه لا يصدقه وهو
محال لنفسه لاستلزام تصديقه عدم تصديقه غلط
هو خبر قولهم السابق بل هو اي ايمان ابي لهب مما علم عدم
وقوعه وهو محال بغيره سواء كلف ابو لهب بتصديقه
قبل علمه اي ابي لهب باخبار النبي صلى الله عليه وسلم انه
لا يصدقه او كلف بعده اي علمه بذلك فهو اي هذا الدليل
تشكيك بعد القاطع في انه لم يقع وهو قوله تعالى لا يكلف
الله الآية فهو معلوم البطلان عقلا غير واقع شرعا
والله اعلم انتهى فليراجع **قوله** علم خلافه اي نقيضه صح
لذا بخط شيخنا وعندي فيه نظر **قوله** مما ليس في الوسع
وهو القسمان الاولان بدليل قوله ولا خلاف في وقوع
الثالث **قوله** متفق عليه قضيته انهم اتفقوا على عدم وقوع

التكليف

التكليف بالممتنع لذاته كالجمع بين الضدين وعلى عدم التكليف
بالممكن عقلا المحال عادة كالمشي من الزمن والطيران من
الانسان ومثل الشارح بخلق الجسم والاول لتمثيل بغيره
كما قاله الكمال اهـ وقال ايضا ان حكاية الشارح الاتفاق
على عدم التكليف شنيعة في كتب الاصول لحكاية الخلاف في
التكليف بها اي وقوعه اذ الكلام الان فيه اهـ وعبارة بعضهم
ثم ذهب الاشعري ليلا انه واقع في غير الممتنع لذاته خلافا
للبعض **قوله** لا يكلف الخ الآية شاملة للممتنع بغيره ايضا
قوله والامر في قوله جواب سؤال هو ان الآية دلت على
تكليفهم بالانباء بالاسماء مع انه ليس في وسعهم لعدم علمهم
بقوله لا علم لنا اهـ **قوله** للتعجيز كقوله فاتوا بسورة
من مثله **قوله** دون التكليف بمعنى ايجاد المامور به
قوله وقوله تعالى عطف على قوله والامر لا على قوله من
في قوله فهو جواب عن سؤال اخر اهـ **قوله** هو التكليف
هذا لا يناسب طريقة اهل السنة قال الكمال فانه لم ينقل
في عبارات علماء التفسير من الصحابة والتابعين فيما وقفت
عليه بخلاف تفسير اهل السنة التحميل بالتكليف وان المراد
تكليف ما لا يطاق فان معناه منقول عن الضحاك وعبد الرحمن
ابن زيد بن اسلم وحينئذ فقول السائل انه لا يدعى بدفع
ما لم يقع لاحد ممنوع اذ الفرض ان وقوعه جائز عقلا كمال
وكتب ايضا يعني تدل الآية على التكليف بما لا يطاق اذ لو

كان ممتنعا لكان طلبهم عدمه عبثا لانه طلب انتفاء المنفي وقد
يقال ان هذا الاستدلال انما يتم لو كان الطالبون نفي
ما لا يطاق عالمين بانتفائه وهو ممتنع سلمناه لكن لا نسلم
كون الطالبين معصومون عن العبث قوله العوارض البدنية
والنفسانية قلت وكتب ايضا كالمرض الشديد والعدو مثلا
قوله وانما النزاع في الجواز الخ فتامل مع تصريح الايمة
بالخلاف في الوقوع بالفعل وكان مقتضى ذلك التجويز
بلا خلاف فليحرر المكابته ثم رايت قرا كمال قال قوله وانما
النزاع في الجواز وان النزاع بيننا وبين المعتزلة انما
كان في جواز التكليف بما يمكن في نفسه ولا يمكن من
العبد بخلاف التكليف بما يمتنع في نفسه اذ لا نزاع بيننا
وبينهم في عدم جوازه انتهى المقصود فليراجع ايضا وكتب
ايضا قوله وانما النزاع كما قال شيخنا رحمه الله في الايات
البينات اقول قضية التعبير بالتكليف اختصاص هذا
الخلاف بالوجوب ولا يبعد جريانه في الثواب ايضا
وهل يتصور ذلك في الحرمة والكراهة بان يطلب فيه
ترك ما يستحيل تركه طلبا جازما او غير جازم فيه نظر ظاهر
قد يتكلف تصوره بتحريم نحو المكث تحت السماء انتهى كلامه
رحمه الله ونفعنا به قوله بالجواز اي القسمين الاولين خلافا
لما في الخيالي قوله على القبح العقلي والعقل يقبح التكليف
بما ليس في الوسع قاله شيخنا قوله لانه لا ينتج بدل على صحة

التكليف

التكليف بالممتنع لذاته ايضا كما اجازه بعضهم لا الممكن فقط
كما هو راي بعضهم كذا قوله وقد يستدل اي للمذهب المعتزلة
النافين جواز التكليف بما لا يطاق وانظر هذه للاستدلال
من قياس الخلف وحرره قوله على نفي الجواز اي مع كونها
مستعملة في نفي الوقوع وكتب ايضا قوله على نفي الجواز اقول
فيه نظر ظاهر ما فيه كما يحتمل نفي الجواز يحتمل نفي الوقوع بل هو
الاقرب فلا دليل فيه فتامل ما قلناه فوجدناه فاسدا
قوله وتقريره اي نفي الجواز ان كل جائز لا يلزم من فرض وقوعه
محال فلو كان التكليف بما ليس في الوسع جائزا لما لزم الخ
وكتب ايضا قوله وتقريره الاوضح فيه ان يقال لو كان
التكليف بما ليس في الوسع جائزا لما لزم من فرض وقوعه
محال لكنه يلزم فيه محال هو الخلف في الخبر الصادق فكون
التكليف محالا ضرورة ان استحالة اللازم توجب استحالة
الملزوم او يقال ان ذلك التكليف قد اخبر الله تعالى بعدم
وقوعه وما اخبر بعدم وقوعه يلزم من فرض وقوعه محال
وكلما يلزم من فرض وقوعه محال فهو محال لضرورة امتناع
وجود الملزوم بدون اللازم قوله لزم ما استثني نقيض
التالي الذي هو لزم لانه منفي ونقيضه الايجاب فينتج نقيض
المقدم وهو عدم الجواز على حد لو كانت الشمس طالعة لما كان
الليل موجودا لكن الليل موجود والشمس ليست بطالعة قوله
من فرض وقوعه اي مفروض والاضافة بيانية ض قوله

ضرورة دليل الملازمة وكتب ايضا قوله ضرورة اي بيان
الملازمة ضروري وهو ان الحالة اللازمة وهو كون انه
يوجب استحالة الملزوم وهو وقوع تكليف ما ليس في الوسع
واذا استحال وقوعه لاستحالة لازمه كان ممتنعا غير
جائز اذ لا معنى لغير الجائز الا ما استحال وامتنع وقوعه
قوله تخفيفا الخ اي لانه لو استحال اللازم وجاز
الملزوم انتفى اللازم بدون الملزوم وهو يبطل الملزوم
فتدبر قوله لكنه اي تكليف ما لا يطاق قوله كلام الله
وهو قوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها قوله هذه نكتة
اي شبهة في الاشارة الى التقدير وانه باعتبار الخبر
قوله واخباره هو بموحدة بعد الخاء المعجمة وفي بعض
النسخ اختياره بمثناة فوقية ثم مثناة تحتية وكانه تحريف
من ناسخ في الاختيار بمعنى الارادة انتهى كمال قوله وطها
اي جوابها وكتب ايضا بمنع الملازمة وحاصل المنع منع الكلية
قوله ان كل فان دليلهم انما يتم لو صحت هذه الكلية قوله
وانما يجب ذلك اي عدم لزوم المحال من فرض وقوع الممكن
وكتب ايضا اي ان كل ما يكون ممكنا الخ قوله الامتناع
وهنا قد عرض له الامتناع بالغير وهو تعلق علم الله بانه
لا يؤمنون ولو صح تقرير هذه الشبهة للزم ان لا يجوز تكليف
امثال ابي لهب بالايمان لاخبار الله تعالى بانهم لا يؤمنون
وتكليفهم بذلك جائز اتفاقا بل واقع كما مر كمال قوله والايجا

اي

اي ان عرض له الامتناع وكتب ايضا اي وان لا ينتفي الامتناع
بالغير بل ثبت وكتب ايضا قوله والايجاز اي وان لم تجب
بالشرط بل وجب مطلقا لم تصح الملازمة او لا يجوز الحصر
قوله مفهومه تفريع على ايجاده وكتب ايضا اي عدم العالم
ممكن في نفسه حال ارادة الله وقدرته وجوده مع انه يلزم
من فرض وقوع عدم العالم تخلف المعلول عن علته التامة
وهو قدرة الله تعالى وارادته والمراد بالعلة التامة جميع
ما يتوقف عليه الشيء من وجود اسبابه وشروطه وانتفاء موانعه
بالشرط من وجود العالم مثلا قدرة الله تعالى وارادته
والسبب تعلق قدرته تعالى بالعالم على وفق ارادته وانتفاء
موانع العالم كونه ممكنا في ذاته وكتب ايضا في حالة تعلق
القدرة بايجاده وان كان في تلك الحالة قوله مع
انه يلزم من فرض وقوعه يعني في الوقت الذي تعلقت قدرته
واختياره بوجوده فيه كما سيتلى قوله وقوعه اي عدم
العالم قوله وهو اي التخلف قوله من فرض وقوعه
محال يعني كما بنى المعترض دليله فان دليله انما يتم بدعواه
ان كل ممكن في نفسه يجب ان لا يلزم من فرض وقوعه محال
وهذه الكلية ممنوعة بل الممكن في نفسه ان كان النظر
اليه باعتبار ذاته فهو جائز الوقوع وحينئذ لا يلزم من فرض
وقوعه في حد ذاته محال وان كان النظر اليه باعتبار عرض
فقد يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الى العارض وهذا

بيان لقول الشارح وانما يجب الخ فافهم **قوله** الى ذاته كما
في العالم اي عدمه ممكن في ذاته وبالنظر الى تعلق القدرة
حال وجوده يلزمه المحالية بالغير فتامل غ **قوله** من الالم
قال بعض من كتب لو اخر الالم عن المضروب كان اظهر انتهى
قوله ضرب انسان ليس بقيد لمحل النزاع بان المعتزلة
يسندون الاثار الى من صدر عنه الفعل انسانا كان
او غيره وانما نص عليه لان بعض الادلة لا يجري في غير المكلف
بدعوى بعض **قوله** والانكسار عطف على الالم كما اشار اليه
قوله فتدبر لذلك اي تعقيب فيهما وكتب ايضا يريد ان
التقييد هنا بكون الالم والانكسار عقيب الضرب او الكسر
انما هو ليصلح ذلك الاثر وما اشبهه محلا للخلاف في انه
هل للفاعل صنع فيه ام لا للاتفاق على الاثر الحاصل بلا توسط
فعل فاعل بمحض خلق الله تعالى وكتب ايضا قوله ليصلح الخ
يعني بخلاف الالم المرتب الحاصل من مرض لا دخل للعبد
فيه والانكسار بسقطة مثلا فلا نزاع في انهما مخلوقان
لله سبحانه ثم رايت منقولا عن حاشية ابن قطلوبغا ما نصه
قوله قيد بذلك اي قيده بالانسان وقوله لما مر اي
من قوله والمحدث للعالم هو الله وقوله والله خالق
لافعال العباد اي بلا واسطة اي من غير توسط خالق
اخر فعلى هذا يكون قوله فان كل الممكنات عطف تفسيري
لما قبله فلا يرد ما يقال ان هذا الحكم لم يمر فيما تقدم انتهى

قوله كال

قوله كالموت بناء على انه وجودي كما سياتي قريبا **قوله**
بعض الافعال وهو افعال العباد الاختيارية وما تولد منها
وكتب ايضا واما افعال الله سبحانه عندهم فمنهم من ذهب
الى المنع من التوليد فيها ومنهم من جوزه انتهى نظر ابن جماعه
قوله ان كان الفعل اي فعل العبد من حيث هو اختياريا
او غيره لتقسيمه الى ما هو بطريق المباشرة والى ما هو بطريق
التوليد وسيعلم ان ما هو بطريق التوليد اضطراري لا قدرة
للعبد على دفعه وانما زعموا انه مخلوق للعبد لانه لما كان
متمكنا من سببه كان متمكنا منه من هذه الحيثية فهو مختار
باختيار سببه وان كان في نفسه اضطراريا ع **قوله**
لا بتوسط فعل بل بتوسط قدرة العبد وارادته **قوله**
المباشرة كالضرب والكسر **قوله** ومعناه ان يوجب فعلا
لفاعله الخ قال البيضاوي في الطوالع ومعنى التوليد ان يوجب
وجود شيء وجود شيء اخر قال ابن جماعة قلت والفرق
بين التعريفين ان البيضاوي اراد تعريفه عموما والشارح
اراد تعريفه خصوصا انتهى المقصود نقله منه وانظر معنى
الخصوص والعموم الذي اراده هل معناه ان الشيء في كلام
البيضاوي اعم من الفعل وغيره حتى يشمل التوليد في
الكيف كما قالوا ان النظر يولد العلم والظن على القول الصحيح
فيهما وهو انهما من مقولة الكيف فليحرر ع وكتب ايضا منه يعلم
ان المتولدات صادرة بالايجاب لا بالاختيار وكتب ايضا

قوله ان يوجب فعل قال بعضهم اراد من الفعل هنا الحاصل
بالمصدر اي الاثر لا الايقاع والتاثير سواء تولد من فعله
المباشر او من فعله المتولد كحركة الالة وحركة المتحرك
بالالة وقوله وليسا مخلوقين لله تعالى بل للعبد الاول
بلا واسطة والثاني بالواسطة انتهى ابن قطلوبغا وقال
ابن غرس عند قوله وليسا اي الالم والانكسار خارج للضمير
القريب ولكل وجهة صر فيرجح قوله كحركة اليد فعل اختياري
قوله كحركة المحتاج فعل اضطراري قوله بالالم في
عد الالم الذي هو ادراك غير الملايم من الافعال اشارة
الى ان المراد بالفعل ما يعم القلبي بجاري قوله وليسا
مخلوقين لله عند المعتزلة قوله في تخليقه اي ايجاده
من العدم الى الوجود قوله ان لا يفيد قد يقال انما
قيد به لانه محل الخلاف بيننا وبين المعتزلة على ان
في نفي الكسب عنه كلام يحتاج الى تامل وكتب ايضا
يعني بان يقول لا صنع للعبد فيه لان تقييده بالتخليق
يوهم ان للعبد دخلا في اكتسابه كاصله وليس كذلك
كما اشار اليه الشارح بقوله لا صنع للعبد فيه اصلا
الخ وقد تكلف بعضهم فقال المراد بالتخليق المخلوقية
اي لا صنع للعبد في مخلوقيته وانما النزاع في نسبته
الى العبد تامل وكتب ايضا بل يقول لا صنع للعبد فيه يعني
لا تخليقا ولا كسبا قوله لا صنع للعبد عند اهل السنة

وكتب

وكتب ايضا فيه بحث لانهم عدوا العلم الحاصل عقيب النظر
متولدات مع انها مقدورة مكتسبة عندنا كستلي اعلم
ان المحقق الجلال المحلي في شرح جمع الجوامع قد حرر ان
الخلاف لفظي بين من يقول العلم الحاصل عقب النظر مكتسب
ومن يقول انه اضطراري وعبارته فقال الجمهور نعم اي هو مكتسب
لان حصوله عن نظره المكتسب له وقيل لا لان حصوله
اضطراري اي لا قدرة على دفعه والانفكاك عنه فلا خلاف
الا في التسمية انتهى بحروفه قوله فلا استحالة من الخ
في الا يلزم ان يكون عالما بتفاصيل المخلوق وهو محال كما مر
ابن قطلوبغا وكتب ايضا انظر هذا مع قوله سابقا ان
تعلق الجسم للعبد ممكن وقد يقال ليس المراد الاستحالة
بالذات بل المراد بالغير لانه ليس من جنس ما هو مقدور
للبشر ويقال المراد بالتخليق الايجاد من العدم على وجه
التاثير من العبد ولا شك في استحالة ذلك من العبد
وكلام المعتزلة انما هو في خلق الافعال من العبد لكن
مستنده الى اقداره وتمكينه واما خلق الاجسام عندهم
فليست في وسع العبد فهو محل وفاق بيننا وبينهم كما صرحوا
به ع قوله فلا استحالة اكتساب الخ لم يظهر به ذلك لعدم
الكسب في المتولدات قال الغزي قوله ولهذا لا يتمكن العبد
الخ اعترض بان وجوب الصدور انما يكون باختيار ومباشرة
الاسباب فلا ينافي في كونه مكتسبا بواسطة السبب كما ان صرف

الارادة والقدرة الى المباشرة توجيه ويفوت التمكن منه
من تركه انتهى وكتب ايضا ونوزع في ذلك بانه يكفي ان
يكون سبب المتولدات قائما بمحل القدرة فيكون المتولد
مكسوبة بكسب سببها قاله بعضهم ويمكن ان يجاب بان
الكسب امر خفي فمع ايجاب الضرورة اليه فسر الخفا به وفيه
حتى قيل في المثل ادق من كسب الاشعري محله قوله بمحل
القدرة بان الالم قائم بالمضروب ولا قدرة للفاعل على
دفعه قوله من عدم تمكنه من مباشرة سببها فاشبهت حركة
المرتعش قوله حصولها اي الاثار المشاهدة من الالم
والانكسار وما اشبههما وذلك معلوم ضرورة بالوجدان
فان من ضرب منا نفسه مثلا وقصد ان لا يحصل
له الم لم يقدر على ذلك فما اورده من عدم تمكن العبد
قبل مباشرة السبب ممنوع وبعدها لا ينافي كون المتولد
مكسوبا بواسطة السبب كلام لا يلاقي مقصود الشارح
انتهى كمال قوله بخلاف افعاله الاختيارية فان
للعبد فيها صنعا على وجه الاكتساب فعلى هذا يكون
قوله بخلاف متعلقا بقوله لا صنع للعبد اصلا ويحتمل
ان يكون متعلقا بقوله فلا يتمكن العبد من عدم حصولها
انتهى ابن قطلوبغا وكتب ايضا بخلاف افعالنا الاختيارية
ان المتولدات ليست منها وفيه بحث في الكستلي قوله
باجله اي في اجله قوله المقدر من غير صنع له قوله

لاكما

لا كما زعم بعض المعتزلة قال ابن التلمساني وزعمت المعتزلة
ان من قتل مظلوما لم يمت باجله لان الله سبحانه نهى عن
قتله فلا يكون يريده وهذا الاصل ابطلناه وقد حققنا
ان الله سبحانه مريد لكل ممكن وكتب ايضا وقد ذكر الاستاذ
وغيره من المحققين ان الخلف لفظي ورد عليهم بان حاصل
النزاع ان المراد بالاجل المضاف الى زمن تبطل فيه الحياة
قطعا من غير تقدم ولا تاخر فهل يتحقق ذلك في المقتول
اذ المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فيعيش
الى وقت هو اجله كما في شرح المقاصد وكتب ايضا قوله من
ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل كذا في نسخ هذا الشرح
وهو غلط والصواب في النقل عنهم كما في المواقف وشرح
المقاصد وغيرهما ان القاتل قد قطع عليه الاجل لان قاعدتهم
ان افعال العباد مخلوقة لهم وان المتولد من الافعال
التي يباشرونها كالموت المتولد من القتل ايضا ليس مخلوقا
له تعالى عن ذلك وعند هؤلاء القائلين بان القاتل
قطع عليه الاجل انه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله
الذي قدر له فالقتل عندهم غير الاجل الذي قدره الله تعالى
بتقدم الموت عليه قوله عليه الاجل اي مدة حياته الى الوقت
المقدر بموته قوله على ما علم اي بالادلة القطعية ق قوله
من غير تردد في ذلك المعلوم ق وكتب ايضا اي ترديد
وتقييد وليس المراد التكرار الشك ان قرئ علم مبنيا

للفاعل وان قرئ مبنيا للمفعول صح ان يكون المراد الشك
فافهم قوله وبأية اذا الخ اي قرب مجيء اجلهم ثلاث كما
في الاية فافهم قوله ولا يستقدمون اي وقطع الاجل
استقدام ق وكتب ايضا عطف على قوله لا يستأخرون
على معنى وكتب ايضا قوله ولا يستقدمون عطف على الجملة
الشرطية لا على جملة الجزاء ولا على جملة الشرط فلا نقصد
بالشرط فيكون المعنى لا يستقدمون على اجلهم قبل مجيه
واذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة انتهى واجيب بصحة
العطف على تقدير واذا قرب مجيء اجلهم فافهم قوله
واحتجت المعتزلة هذا لا يطابق المدعى فتامل قوله
والجواب فيه تسليم تعدد الاجل وسياتي انه واحد
واللائق في الجواب ما في شرح المقاصد في ان الاحاديث
خبر احاد فلا تعارض القطع اذ المراد بالزيادة بحسب البركة
والخير قوله وجودي اذ المعدوم لا يكون مخلوقا ولا
متولدا ابن غرس قوله قدره قد تقدم في هذا
الشرح عند قوله في المتن فيما سبق وكلها بارادته
ومشيته وقضيته وتقديره فعسر تقديره بقوله وهو
تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد من حسن وقبح
ونفع وضر الخ فتأمل ع وكتب ايضا قوله قدره فان المقدر
يقع على الامر العدمي ايضا فان التقدير جعل الشيء مقدرا
مخصوصا او مقدرا بوقت معين وموصفة مخصوصة

انتهى

انتهى شرح ابن غرس قوله لا كما زعم الكعبي هو خلاف ما قدمه
الشارح من قول بعض المعتزلة فانه يبني ان الاجل واحد
وان قطع بالقتل قوله الذي هو الموت لعل فيه تسامح فتامل
ع قوله اخترامه اي حاصلة بحسب اسباب لا تعد ولا
تحصى من الامراض والافات كذا في شرح المقاصد يقال
اخترمهم الدهر اي اقتطعهم واستاصلهم كذا في الصحاح اي
قطعهم من اصلهم انتهى قوله والحرام رزق الرزق في اللغة
الحظ قال تعالى وتجعلون رزقكم انكم تكذبون وفي العرف
تخصيص الشيء بالحيوان وتمكينه من الانتفاع به قوله لان
الرزق والرزق عندنا ما ينتفع به شرح مواقف شمني قوله
لان الرزق اي المرزوق كما قاله المحلي في شرح جمع الجوامع
وكتب ايضا في الاصل مصدر يسمى به المرزوق قوله الى الحيوان
يشمل الدواب وكتب ايضا لعله يشمل الجن والملائكة لكن في
حفظي قديما من كتب المنطق ان الجن خلقوا دفعة واحدة
وليس لهم نمو فعليه لا يدخلون تحت الحيوان لانه جسم
نام حساس الخ وهو لاء لا نمو لهم واما الملائكة فقد رايت
وكتب ايضا ليس المراد خصوص الاكل بل المراد لازمه قال
الله تعالى ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما الخ والمراد
بتناوله وقد اشتهر استعماله اي الاكل في مطلق التناول
والاولى ما في المقاصد وشرحه من تعريف الرزق بانه
ما ساقه الله تعالى الى الحيوان مما ينتفع به اذ يشمل الماكول

الملبوس في غيره لكنه يشمل التداوي ايضا وفيه بعد لا يخفى
ثم رايت ابن جماعة قال الظاهر ان قوله فيأكله من تتميم
الحد وحينئذ فهل العلم من الرزق او خارج عنه وهل
الجاه من الرزق او خارج عنه محل بحث وهل قوله فيأكله
مستعمل في حقيقته او في حقيقته ومجازه او في عموم مجازه
محل بحث قوله تخلوه الخ ربما اقتضى هذا التعليل الفساد
لكونه اولى بالخلو قال ما يتغذى به الله سبحانه الحيوان لم
يخل عن معنى الاضافة وهل هذه الاضافة على جهة التقييد
او على جهة التركيب انظر ابن جماعة قال ابن غازي ان تلك
الاضافة جزء معناه انتهى بمعناه وكتب ايضا في الظاهر ان
التغذي اخص من الاكل وكتب ايضا المعتبر في مفهومه لكن
ذلك الاعتبار على سبيل الشرطية او الشطرية قوله
مع انه معتبر في مفهومه قال الشارح واذا كان كذلك
فلا عبرة بالتفسير الثاني فضلا عن كونه اولى لان
الاضافة قد تعتبر مقدرة في الثاني فيعتبر الان
ما صرح فيه بذلك اولى انتهى من نسخة محرفة قوله
مفهوم الرزق بحسب المنقول اليه عرفا عاما لا بحسب معناه
المصدري فمطلوبنا قوله مملوك المراد بالمملوك المجعول
ملكا حتى ان الشرع اذن في التصرف فيه وفي الانتفاع
معنى الاضافة الى الله وهو معتبر في مفهوم الرزق عند من
ايضا كما سياتي في الشرح كما قال قوله يأكله مثلا وهل

يعتبر

يعتبر الاكل بالفعل او لا خلاف فانظر ابن غازي وغيره وحرره
قال الغزي في حاشيته ما معناه ان صحة الانتفاع والتمكن
فيه كافية في تسميته رزقا وان لم يكن بالفعل على ما يراه
المعتزلة وبعض اصحابنا نظرا الى ان انواع الاطعمة والاشربة
يسمى رزقا ولم يعد بالانفاق من الارزاق وعليه يكون معنى
قول الشارح فيأكله فيه نظر فتامل الكتابة احمد غ قوله
ما لا يمنع اي يحظر فيه العواري قوله وذلك لا يكون
الخ انظر قوله وذلك لا يكون الا حلالا لا يشمل ما يأكله
الدواب من الكلاء المباح هل يتصف بانه حلال او لا
لان الخلاف بيننا وبين المعتزلة في الحرام والحلال
الشرعيين بدليل المقابلة وحرره من خطرات الدرس
قوله الا حلالا لا ضرورة ان ما يملكه يحل له تناوله
وكذا ما لم يمنع من الانتفاع به وما ليس كذلك لا يحل له
تناوله الا بشرط الضرورة انتهى شرح ابن غازي ومقتضى
هذا التقرير الظاهر من كلام الشارح ان ما يأكله الدواب
لا يكون رزقا على التعريف الثاني ايضا فقول الشارح لكن
يلزمه الخ مشكل ع قوله على الاول اي وعلى الثاني لا يلزم
ذلك وفيه نظر لان قوله وذلك لا يكون الا حلالا لا
يخرج ان ما واقعة على المملوك اذ المراد انتفاع ذي العقل
دون الدواب فتامل قوله الدواب في الارقاء لا كالعبيد
قوله رزقا ومنه خلاف قوله تعالى وما من دابة في الارض

الاعلى الله رزقها قوله اصلا اي وهو خلاف الاجماع مع
انه اجيب عنه بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباحات
الا انه اعرض عنه بسوء اختياره وبانه منقوض بمن مات
ولم ياكل حراما ولا حلالا قوله معتبرة في معنى الرزق
اي في نفس الامر فقول المعتزلة للحرام ليس برزق لعدم
صلاحيته للاضافة ونحن نقول لا تمتنع الاضافة لانه لا قبح
بالنسبة اليه تعالى انما هو بالنسبة للعبد ق سبحانه
قوله في معنى الرزق عندنا وعندهم قوله وانه لا رازق
عطف تفسير باللازم اذ الثاني لازم للاول ق قوله
وحده خلافا للمعتزلة فعندهم ان ما اتى به العبد بسعيه
من المباح فهو الرازق له واما ما رماه من المباح بغير سعي
منه فالله هو الرازق له قوله ومما يكون هذا من كلام
المعتزلة فهو منشا الخلاف في الحقيقة تـ وكتب ايضا قوله
ومما يكون مستندا الخ هذا هو منشا الخلاف في الحقيقة
وتقريره ليكم انه لو كان الحرام رزقا لما استحق اكله الذم
والعقاب لكن اللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة
فظاهر ان الاضافة الى الله سبحانه وتعالى معتبرة في مفهوم
الرزق ومما يكون مستندا الى الله سبحانه لا يكون قبيحا
ومرتكبه لا يستحق ما ذكر وبطلان التالي لما ادعى انه نقض
الملازمة تامل قوله مرتكبه اي مرتكب المستند الى الله
تـ قوله والجواب الخ منع المقدمة الاخيرة اي ان مرتكبه

لا يستحق

لا يستحق ما ذكر وقوله بسوء مباشرته سند المنع وكتب ايضا
هو منع الملازمة ذكريا وحاصله منع المقدمة الاخيرة وكتب
ايضا قوله والجواب الخ حاصله منع المقدمة الاخيرة اي ان
مرتكبه لا يستحق الذم الخ والمذكور سند المنع وبيانه ان
الله تعالى وعد الرزق مطلقا وامر بطلبه من جهة حله بقوله
كلوا مما في الارض حلالا طيبا فاذا طلبه العبد من غير جهة
حله بحرصه وهواه عوقب على سوء اختياره ومخالفته امر
مولاه سبحانه على انا نقول ارادة القبيح ليست قبيحة على ما في عونه
فالمسوق قبيح والسوق غير قبيح انتهى كمال قوله ان ذلك
اي الاستحقاق قوله اسبابه اي الحرام قوله باختياره
اي العبد قوله وكل يستوفي اي يستكمل وكتب ايضا يعني
ان كل احد لا يزيد رزقه على عمره ولا عمره على رزقه وما زاد
على عمره من مملوكاته وقت حياته فهو ليس من ارزاقه بل من
ارزاق من ينتفع به انتهى شرح اخر قوله بحصول علته
لانقسامه قوله ولا يتصور اي لا يمكن قوله وكتب
ايضا اي اذا اخذ الانتفاع في مفهوم الرزق عرض قوله
التغذي ونحوه من الانفاق باللبس والسكنى قوله لا ياكل
اي عدم قوله وكتب ايضا في تخصيص الاكل تسامح ظاهر
قوله غذاء ونحوه كاللبس قوله يجب ان ياكل هذا معنى
الجملة الاولى قوله ويمتنع الخ هذا معنى الجملة الثانية قوله
غيره سواء قدر ملكا ام لا فلا يمتنع له وكتب ايضا اي المملوك

ياكله غيره ق قوله فلا يمتنع ان ياكل رزق غيره بان ينتقل
من ملكه الى اخر بهبة او بيع او نحو ذلك وهذا بناء على انه
لا يشترط في الرزق الانتفاع بالفعل ويناسبه قوله تعالى
ومما رزقناهم ينفقون وبعضهم من المعتزلة واهل السنة
شرط فيه الانتفاع بالفعل وعليه الفتوى قوله ولا يتصور
ان لا ياكل الخ تامل ع قوله ويهدي من يشاء قال المصنف
في حواشي الكشاف ما محصله انها تتعدى بنفسها وبالى وباللام
ومعناها على الاول الايصال وعلى الثانيين ارادة الطريق
فافهم قال الدواني في شرح التهذيب وقال عصام في شرحه
ايضا ما نصه والهداية الدلالة الموصلة الى المطلوب وقيل
الدلالة على ما يوصل اليه وفرق بينهما بان الاول يستلزم
الوصول دون الثاني وبعض كل منهما بما يدفع التاويل
وما يريد اكثر فعليه التعويل اطلب من شرح الكشاف موضع
التفصيل في الكشاف اصله انه يتعدى باللام او بالى
فعومل معاملة اختار في قوله تعالى واختار موسى قومه
يعني اذا نصب مفعوله الثاني يكون باضمار الجار ونقل
المصنف عن صاحب الكشاف الفرق بين المتعدي بنفسه
والمتعدي بالحرف باعتبار الايصال في الاول دون الثاني
ولا يبعد ان يكون معنى التعريفين فيرتفع الخلاف من
البين انتهى واقول لعل مراده الخلاف في معناها اللغوي
واما معناها الشرعي فالخلاف فيه محقق بين اهل السنة

وبين

وبين اهل الاعتزال المبني على مسئلة خلق الافعال فالمعتزلة
يقولون به فلا يقصرونها على الاهتداء واهل السنة نصرهم
الله يقولون به فيفسرونها بخلق الاهتداء كما رايت في
الشارح فتامل الكاتبه احمد الغنيمي قوله لانه الخالق وحده
خلافا للمعتزلة فانهم يقولون الهدى والضلال فعل العبد
قوله بيانه طريق الخ كما ذهب اليه المعتزلة وكتب ايضا
ولا بمعنى الدعا لان البيان عام وكذا الدعا قال الله تعالى
والله يدعوا الى دار السلام بحذف المعمول المويد بالعموم
وايضا لو حمل على البيان والدعا فاتت المقابلة بين الهداية
والاضلال كما قال قوله خلق الضلالة والاهتدا في
بعض الحواشي الضلالة الكفر والاهتدا الايمان اي
خلقهما وعندي فيه نظر خصوصا على كون الكفر عدما تامل
ع قوله حق اهل المومن والكافر قوله والاضلال
عطف على الهداية وليس الاضلال عبارة الخ قوله عبارة
اي خبرية قوله وجدان العبد الوجدان لما علم صر
وكتب ايضا من اضافة المصدر الى مفعوله اي وجدان الله
العبد مثلا عند خلقه وكتب ايضا اي حكم الله بالضلال عند
خلق العبد الضلال في نفسه على طريقة المعتزلة القائلين
بخلق الافعال وكتب ايضا يقال اضله سماه ضالا او وجده
ضالا كما يقال ابخلت فلانا اي وجدته بخيلا وكتب ايضا
وانه الذي يخلق الضلال بنفسه لانه الذي يخلق فعله

عندهم فاضلال الله ان يجده ضالا او يسميه به ق شيخنا
ق قوله او تسميته اي تسمية العبد ضالا فهو مصدر مضاف
الى مفعوله والفاعل متروك في اللفظ اي عبارة على ان
يسمي الله تعالى العبد ضالا قوله لتعلق ذلك اي وجدانه
او تسميته وبيان ذلك ان الوجدان والتسمية ليسا مخصوصين
بالله تعالى بل يصح نسبة الوجدان والتسمية الى العبد فلا
معنى لتعلق ذلك بمشية الله سبحانه وبعبارة اخرى
وهو ان تعلق الاضلال والهداية بمشية الله في الاية
تدخل جميع التاويلات لان التسمية والوجدان لا تتعلق
بالمشية بل من وجد فيه فعل الضلال يسمى ضالا ويوجد
ضالا ومن لا فلا كالقول بانه يسمي اسود من شاء وطويلا
من شاء فكذا ما نحن فيه قوله بمشية ما به انما
يتوقف على خلق العبد الضلال لنفسه على زعمهم ق
قوله نعم استدراك في المعنى على قوله بمعنى خلق الضلال
والاهتدا قوله الى النبي لقوله تعالى وانك لتهدي الى
صراط مستقيم قوله مجازا اما في الاسناد او في الطرف
ويمكن انه قاله فافهم لكنا بتدع وكتب ايضا قوله مجازا
اي حال كون الاضافة مجازا اهـ شيخنا قوله الى القران
قال تعالى ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم قوله
الى الشيطان كما في قوله تعالى ولامنينهم قوله الى
الاصنام كما في قوله تعالى رب انهن اضللن كثيرا من الناس

الاية

الاية والفعل الواحد لا يضاف الى الله تعالى والى غيره
بجهة واحدة فكان المراد ما ذكر قوله مجاز في الكلمة ع ش
وكتب ايضا مرسل بالنسبة الى اصل وضعه يحمل عليه بمعونة
المقام وان صار حقيقة عرفية بحسب تنوع الاستعمال
كستلي قوله وعند المعتزلة بيان طريق الخ اي بناء
على قاعدتهم ان العبد خالق لافعاله فلا يقع في الاهتدا
والاضلال وانما هما من صنع العبد والا لم يكن لترتب
المدح والثواب على الاهتداء وترتب الذم والعقاب
وجه وان خلق الاضلال قبيح منه تعالى ومن اجل ذلك
اولوا الهداية المسندة الى الله تعالى ببيان طريق الحق
بنصب الادلة في الدنيا وارشاد الناس الى طريق الجنة
في ما هو المعنى الطاري للهداية واولوا الاضلال بوجدان
العبد ضالا او تسميته ضالا او للاهلاك والتعذيب وكتب
ايضا اي في اللغة والشرع كما زعموا ولما كان هذا
المعنى لا يتاتى في قوله تعالى تضل بها من تشاء وتهدي
من تشاء لان البيان عام في الجميع فعدوا الدلالة بكونها
موصلة الى المطلوب وزعموا ان ذلك معناها لغة وفي عرف
الشرع انظر ابن ابي شريف قوله وهو باطل للنص تقول
كيف يكون باطلا مع ان لها معنى اخر عندهم سياتي يمكن
حمل الاية عليه والحديث فليتامل المطابقة كذا بهامش نسخة
شيخنا العلامة احمد بن قاسم فليتامل فيه قوله انا

لا تهدي اي لا تقدر على خلق الهداية ولو كان بيان طريق
الصواب لما صح النفي لانه عليه الصلاة والسلام بين الطريق
لمن احب ولمن ابغض وكتب ايضا ويبطل ايضا بان الناس
فيهم المهتدي والضال مع ان البيان يعم الكل وبان من
صفات المدح كون الانسان مهديا وليس ذلك الا بمعنى
حصول الهداية لا بمعنى كونه مبينا له وبفوات عادة المطاوع
يقال هديته فلم يهتد قوله ودعاهم يدل على عدم حصوله
قوله عند المعتزلة في الاغلب من الاستعمال وكذا الحال
في قوله هو عندنا كستلي قوله الموصلة لا مطلق الدلالة
لانه لا يتاتى مع قوله تضل به من تشاء الخ قوله وعندنا
الخ قيل لعله تفسير قول المعتزلة وموافق لهم بيان طريق
الصواب وكل شيء يرد على قولهم يرد على المشهور ايضا قلنا
هذا القول وان كان مشهورا الان المذكور في كلام
المشايخ ان الهداية هو خلق الاهتداء واختار الشارح
ذلك القول في تفسير كلام المصنف لقوله بمعنى خلق الاهتداء
والضلال اولا ورد السؤال لم يعد لعدم المشايخ اولا
انتهى بعض الحواشي واقول يمكن ان يقال لا يرد على هذا
قوله تعالى انك لا تهدي من احببت لان الهداية انما
كانت بمعنى الدلالة على طريق يوصل الخ فلها فردان احد
الفردين الدلالة الموصلة وهي المنفية بقرينة المقام
واما الدلالة المطلقة فقد حصلت منه صلى الله عليه وسلم

قطعا

قطعا وقد ناقش فيه بان الافعال في حكم النكرات والنكرة
المنفية تفيد العموم فمعنى الاية لا تحصل منك هداية اصلا
تامل لكاتبه احمد الغنيمي وكتب ايضا معاشر اهل السنة من
المتاخرين ان ما ذكر معناها لغة واما حقيقتها الشرعية
المرادة في غالب استعمالات الشرع فهي ما فسرها به المشايخ
من خلق الاهتداء فلا تخالف بين كلام المشايخ والمتاخرين
لاتفاقهما في المعنى الشرعي وزاد المتاخرون التعرض للمعنى اللغوي
ولم يتعرض له المشايخ قوله فليس في ذلك بواجب اي خلافا
لمعتزلة بغداد حيث قالوا يجب على الله فعل الاصلح لعباده
من الحكمة والتدبير في الدين والدنيا ولمعتزلة البصرة
حيث قالوا بايجاب الاصلح في الدين فقط وكمال قوله والا
اي وان لم ينتف الوجوب بحسب قوله لما خلق الكافر الاصلح
في حقه عدم خلقه لو اراد خلقه فالاصلح اماتته او سلب عقله
قبل التكليف فان قيل لا نسلم ذلك بل الاصلح الوجود
والتكليف والتعرض للنعيم المقيم اجيب بانه يرد عليكم
من مات طفلا قوله سعي العباد في هدايتهم وكتب ايضا
مع انه فرض عليهم بقوله تعالى بل الله يمن عليكم ان هداكم
للايمان قوله في الهداية تتعلق بنفي المنة ونفي استحقاق
الشكر ابن ابي شريف قال بعض الافاضل ويجوز ان يتعلق
بمنة واستحقاق فتامل قوله الخيرات من النعم الدنيوية
والاخروية ق قوله لكونها اي افاضة الخير وكتب اي المذكورات

من الهداية واضافة انواع الخيرات ولم يقل لكونها لتعدد
الاضافة بتعدد انواع المضاف قه قوله اداء الواجب حتى
الذي تركه مستحيلا عندكم فلا يصلح له البتة تامل وكتب ايضا
المروي للواجب كالمروي بناء عليه ولا يستحق شكرا ولا منة
قه قوله لانه تعليل على لسان المعتزلة قوله عن الاصلح
بيان للغاية قوله والبسط عطف على العصمة اي سواله
قوله معنى اي فائدة قه قوله لان تعليل لكون السؤال
لا معنى له قوله مفسدة له اي لذلك الواحد قوله
تركها فلا معنى للسؤال قه وكتب ايضا فلا يجوز طلبها فلا
يصح طلب هذه الامور لانه ان فعلها وحصلت فهو طلب
تحصيل الحاصل والا فهو مفسدة تجب على الله تركها اذ لو
كانت مصلحة لفعلها واعتقد الواجب تركها والا فلا
قه شيخنا قوله في قدرة الله اي مقدوراته قوله او قد
اي وهو غاية مقدوره من الاصلح لهم قه قوله اعني وجوب
الاصلح اي ان الاصلح واجب صح قوله بل اكثر اي بل هنا
اكثر الخ قه قوله اظهر خبر ان وكتب ايضا اي بعيده من الخفا
قاله الرضي صح قوله واكثر اي معنية من ان يحصى صح وكتب
ايضا قوله اظهر من ان يخفى فان قيل لا يصح تعلق من ان
يخفى باظهر لفساده فيجب تضمين اظهر معنى ابعد ليصح الجواب
انه يصح من غير تضمين لان للظهور مراتب الاول ان لا يشوبه
خفا اصلا لا في وقت ما ولا في شخص ما والثاني ان يشوبه
ذلك

ذلك ويتفاوت ولا شك ان الاول اظهر من الثاني فمعنى
كلامه انه اظهر من ظاهر او من ان يشوبه لها الخفا لانه في
ظاهر وتنها وهو اعلى في الظهور من ذلك قه اقول تامل التقدير
حينئذ من ذي ان يخفى الخ شيخنا قه قوله في المعارف
جمع معرفة بمعنى المعروف صح قوله ورسوخ عطف على قصور
كما اشار اليه قوله الثابت عن الحواشي قوله في ذلك اي
في قول الاصلح قوله بخلا وسفها صح قوله وقد ثبت في
موضع الحال من قوله المانع قوله يكون محض خبر ان
قوله ليت شعري مصدر شعرت بالشي بالفتح اشعر بالضم شعرا
فطنت له وعن بعض اصله شعرتي حذفت التا كما تحذف
في قولهم هو ابو عذرها وخبر ليت ههنا واجب الحذف بلا
ساد مسده اذا كان مردفا بالاستفهام اي ليت علمي بما يسال
عنه بهذا الاستفهام حاصل وقد تحذف الاستفهام ايضا
وذكر ابن الحاجب ان الاستفهام قائم مقام الخبر كالجار
والمجرور في ليتك في الدار ورد بان الاستفهام في المعنى
مفعول المصدر فكيف يقع خبرا عنه وقيل غير ذلك قوله
اذ ليس معناه اي وجوب الشي اي ليس معناه الوجوب الشرعي
ولا العقلي اشار الى الاول بقوله ليس معناه كذا واشار الى
الثاني بقوله ولا لزوم صح وكتب ايضا قيل معنى الوجوب
اقتضا الحكمة الاصلح مع القدرة على الترك وهذا غير
المعنيين اللذين ذكرهما الشارح فجاز ان يراد واجيب

بانه لا يلايم قواعدهم فانهم جعلوا الاختلاف بمقتضى الحكمة
نقصا يستحيل على الله فلزوم المحال يقتضي استحالة الترك
فيكون الترك محالا لغيره لا لذاته وهذا طريق الفلاسفة
او يجعلون قوله وهو ظاهر اذ لا معنى للزوم لانه المالك على
الاطلاق ولا العقاب بالاتفاق اذ لا يتصور في حقه تعالى
انتهى ح قوله بناء على علة لزوم الصدق قال شيخنا
في الوجه انه علة لا تمكن لحاشيته انتهى كلامه قوله
لقاعدة الاختيار قال الكستلي فيه بحث لان هذا وجوب
مرتب على الاختيار وقد مر انه لا ينافي الاختيار بل يحققه
لخ قوله لا الفلسفة القائل اهلها بكون الله سبحانه
موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وهو مذهب الفلاسفة
واخوان المعتزلة قائلون بان الله تعالى فاعل بالاختيار
قوله العوار سلب حركة العين ز وقال الكستلي العوار
العيب يقال سلعة ذات عوار بفتح العين وقد تضم كذا في
الصحاح وفي القاموس مثلث العين وفي الديوان ان الفتح
افصح ق قوله دعذاب القبر المراد به القبر المعروف او
ما في حكمه كما يعلم من المبسوطات في هذه المسئلة شيخنا
ق واقول يمكن ان يراد به محل الاستقرار على سبيل الكناية
وكتب ايضا وفي الاحيا للامام الغزالي ان ابن عمر قال ان
هذه الابدان ليس يضرها هذا التراب شيئا وانما الارواح
هي التي تعاقب وتثاب الى يوم القيمة انتهى قوله للكافرين

الطاهر

الطاهر الكافر منهم قوله لان فيهم من لا يريد تعذيبه بل يريد
تنعيمه دلت على ذلك النصوص من الكتاب والسنة لقوله تعالى
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء الخ ابن ابي شريف وقد ينفى
منه الوقوع بالفعل لكن نفي ان يقال هل تلك الاباية يجوز
ان يكون في مقابلة العصيان اولا فليحرر لحاشيته ع والظاهر
قوله فلا يعذب بل ينعم مع ذلك ولا مانع وفضل الله
واسع ابن ابي شريف قوله اهل الطاعة هل يشمل
الاطفال ولو اطفال المشركين والمجانين وانظر الملائكة
وكتب ايضا على العموم ان شاء الله شرح قوله في القبر
هل يشمل الملائكة قوله بناء اي للبناء على ان ادلته
اكثر ما في ادلة تنعيمه ق قوله اخذا الكثرة ادلته
قوله وسؤال منكر ونكير في التمهيد لابي عمرو ان
الاثار تدل على المسؤول المؤمن والمنافق وان الكافر لا يسأل
وهو ظاهر قول ابن ابي زيد في الرسالة واستدرك عليه
صاحب كنز الاسرار بان في بعض الاحاديث ما يقتضي
سؤال الكافر فليراجع وكتب ايضا قيل انه من خواص هذه
الامة وكتب ايضا بعد ضمة القبر وهي عامة للمسلمين حتى
الاطفال لكن تختلف وتزول الكفار ولكنها تستمر عليهم هل
يلزم الضمة الالم قطعا ام لا قوله منكر ونكير باجماع اهل
السنة ابن جماعة وكتب ايضا لقيان الملكين مصروفا له
مستانفة من قولهم ان اسماء الملائكة ممنوعة من الصرف

قوله نيسا لان هذا السؤال بالفاظ واصوات المسيح
ابن عربي فيه كلام بطريق الكشف قوله ابو شجاع من علما
الحنفية لا الشافعي المشهور الوزير قوله سؤال الاقد
تشعر هذه العبارة بان سؤالهم ليس كسؤال البالغين
ومع كذلك فقد قال بعضهم انهم لا يسئلون قطعا ولعل
الخلاف منهم مشكل قوله وكذا الانبياء الخ قال شيخنا
في الهامش قد يشعر التعبير بكله اما بالاتفاق على ما قبله
ففيه نظر لا سيما والاصح عندنا خلافه انتهى واقول
قد يشعر قول السيد ابي شجاع ان للصبيان سؤالا حيث
نكر السؤال لان المراد سؤال ما اي لا على وجه الافتقاد
وكتب ايضا الاصح ان الاطفال والانبياء لا يسئلون
ويلتحق بهم المجانين كما في الارشاد لابن عقيل وكذا الشهيد
على ما في التذكرة للقرطبي قال لانه ورد في الحديث الصحيح
انهم لا يفتنون لان بارقة السيوف قد كفتهم يعني ان
المراد الاختبار وقد بعد ثباتهم في تلك الحالة انتهى عزي
ونقله شيخنا بهامش نسخته واقره وكتب ايضا ونقل
السيوطي ان الجن يسئلون وقال ابن حجر العسقلاني
لم ار نقلا في الملائكة ونقل السيوطي عن الفاكهاني
بحثا انهم لا يسئلون وكتب ايضا ابن التلمساني وكذلك
يسئل المعصومون عن الذنوب ويكون تعريفا لهم بسعادتهم
وقيل لا يسئل النبي انتهى قوله هذه الامور يعني عذاب القبر

وتنعيم

وتنعيمه وسؤال الخ قوله ممكنة المراد بالممكن ههنا ما لا يدل
الدليل العقلي على امتناعه قوله يعرضون عليها اي قبل
يوم القيمة وذلك في القبر وذلك بدليل قوله تعالى ويوم
تقوم الساعة ومعنى عرضهم عليها احراقهم فيها وفي الاية
كناية وقلب لان المراد بالعرض العذاب والاصل النار تعرض
عليهم قوله غدوا وعشيا قد فهم منه انه لا يدوم في جميع
اليوم ويحتمل ان الغدو والعشي كناية عن جميع تلك المدة
فليراجع شيخنا قوله ويوم تقوم الساعة لما عطف
على عرضهم في الغدو والعشي ذكرها لهم في القيمة علم ان العرض
المذكور في القبور ضرورة انه ليس في الدنيا فثبت به عذاب
القبر قوله فادخلوا الفاء تقتضي التعقيب من غير
مهلة يدل على انه في القبر فثبت بهذا عذابه قال بعضهم
وايضا قوله ادخلوا نارا يدل دلالة بصيغة الماضي يدل
دلالة ظاهرة على دخولهم النار قبل الخطاب مع النبي عليه
الصلاة والسلام فيكون في القبر ويدل على ما ذكرنا
انه لو قيل وادخلوا بالواو وبدون الفاء لكان يفهم ما ذكرنا
ايضا قرا قوله اثنين والمحفوظ انه مرسل قوله وقال
عليه الصلاة والسلام الخ نسخة شيخنا وقال الله تعالى
يثبت الخ وكتب تحت ذلك ما نصه كان في نسخة اخرى
ما نصه وقال يثبت الله الخ ولهذا قال الكستلي ما نصه

قوله وقال اي النبي صلى الله عليه وسلم يثبت الله الذين امنوا انزلت
اي هذه الاية في عذاب القبر اي في شانه وان الله تعالى ينجي
المومنين منه وقوله اذ قيل ظرف ليثبت من حيث المعنى اي
يثبتهم اذا قيل وقوله فيقول تفصيل له فيكون اداه بالقول
الثابت فهو قوله الله الخ انتهى وهذه النسخة تناسب قول
الكمال ايضا في حاشيته ما نصه حديث نزول يثبت الله الذين
امنوا بالقول الثابت في عذاب القبر اخرجه الشيخان
لكنه لا يتعين لها لجواز ان يكون لها ثبات اشار اليه
الشارح بقوله في النسخة المثبتة في الاصل نزلت في عذاب
القبر من ان نزولها فيه مروي عنه صلى الله عليه وسلم
لان مثل ذلك امور توقيفية فليتامل انتهى كلام شيخنا
وكتب ايضا قوله نزلت في عذاب القبر الظاهر في سؤال
القبر فانها انما تدل عليه كما قرر بقوله اذا قيل له من
ربك الخ فانه انما يدل على سؤال وجواب الملهم الا ان
ياخذه من نفسه التثبت بالمومنين ما يدل بما يقتضي
ان الكافرين لا يثبتون فيعذبون وقيل ان قوله اذا
قيل له الخ من تتمة الحديث لا من كلام الشارح في نقله
شيخنا هكذا وكتب ايضا قوله نزلت في عذاب القبر لا يخفى
اشكاله في نفسه وباعتبار قوله اذا قيل الخ اما الاول
فانه انما يدل على السؤال دون العذاب واما الثاني فلانه

لا يصح تعلقه بنزلت لان زمان النزول ليس زمان القول
ولا بعذاب لان زمان هذا القول المتضمن لهذا الجواب
الصحيح ليس فيه عذاب الا ان يقدر مضاف اي في شان عذاب
ومراده بشانه نجاة المومنين عنه ويكون هذا ثابتا بطريق
المفهوم انتهى فليتامل الكاتبه انتهى ما كتبه شيخنا على الهامش
بلفظه ومن خطه نقلت قوله فيقول حديث صحيح قوله
ربي الله الخ اسماه هذا القول جوابا من المثبت وهذا
الجواب هو القول الثابت ق قوله اذا قبر الميت دليل
على اثبات الملكين وسوالهما وكتب ايضا رواه ابن حبان
في صحيحه والترمذي وقال حسن غريب بلفظ اذا قبر احدكم
او الانسان قوله لاحدهما المنكر وقد انكر الجبائيان
والكعبي تسمية الملكين منكرا ونكيرا ويقولون انما المنكر
ما يصدر من الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما تقريع
الملكين له ورد عليهم بثبوت ذلك في السنة ومنكر بوزن
مفعل بفتح الكاف من قولك انكرت الشي اذا لم تعرفه والثاني
بوزن فعيل بمعنى منكر من قولك نكرت الشي بالكسر اذا لم
تعرفه فهما بمعنى واحد سميا بذلك لكونهما على هيئة منكرة
لم يعرف مثلها انتهى قوله القبر وضمه اخرجه الترمذي
وحسنه وكتب ايضا رواه الترمذي بسند ضعيف شيخ
الاسلام قوله هذا المعنى عذاب القبور ونعيمه وسؤال
الملكين قوله متواترة المعنى لا اللفظ قوله محال وقال

قوم من المعتزلة وغيرهم يجوزان يعذب غير الحي وهو
خروج عن المعقول اذ لا حس له قوله من الحياة من ذلك
يعلم ان الحياة لا تستلزم الروح قوله ما يدرك اي الميت
به ف قوله وهذا لا يستلزم الخ حتى يرد لقوله تعالى
امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين ولو اعيد الروح لزاد
الاحياء على اثنتين ف وكتب ايضا قوله وهذا لا يستلزم
الخ قال في جمع الجوامع ونعتقد ان عذاب القبر حق قال
شارحه المحقق الجلال وهو للكافر والفاسق المراد تعذيبه
ان يرد الروح الى الجسد او ما بقي منه انتهى كلامه وكذا
قال السيوطي ان الروح ترد وكتب ايضا انما ذلك في الحياة
الكاملة التي تكون معها القدرة والافعال الاختيارية
وقد اتفقوا على ان الله سبحانه لم يخلق في الميت القدرة
والافعال الاختيارية انتهى عزي ثم رايت في كلام
بعضهم ما نصه لكن توقفوا في انه هل تعاد الروح ام لا
والمنقول عن ابي حنيفة رضي الله عنه هو التوقف وقال
بعضهم جواب الميت لمنكر ونكير يدل على اعادة الروح اذ
الجواب فعل اختياري فلا يتصور بدون الروح انتهى
وما تقدم من الاتفاق رايته منقولا عن الشارح ونوزع
فيه بما تقدم من جواب منكر ونكير حتى قال ارجع الى اهلي
فاخبرهم ورد بعض المشايخ دعوى الاتفاق ايضا بما
ورد في المعراج الثابت في صحيح البخاري فاذا هو هو قائم

يصلي

يصلي في قبره والقدرة كما صلحت لخلق القدرة الاختيارية
في البنية تصلح لخلقها في غيره انتهى قوله حتى انه غاية
للخلق نوع من الحياة قوله وان لم يطلع وذلك كدودة
في بطن انسان فانها تتالم وتتلذذ بلا شعور منا قوله
ملكه وملكوته هما متقاربان في المعنى الا ان الملكوت
ابلغ من الملك لما تقرر من ان زيادة البناء تدل على زيادة
المعنى فهو اخص منه وبعض الصوفية فرق بينهما بان الملكوت
ما بطن والملك ما ظهر ويعبر عن الاول بعالم الغيب والثاني
بعالم الشهادة قوله وجبروته كالعظموت وزنا وقريب منه
استعمالا لا يقال فلان جبروه الى كبره قوله والبعث بالمعنى
الشرعي وكتب ايضا وهو الحشر بحسب الماصدق قوله
ان يبعث الله تعالى بالمعنى اللغوي فلا دور وكتب ايضا
قوله وهو ان يبعث الله تعالى الخ بيان للباعث والمبعوث
والمكان الذي وقع فيه البعث واما البعث فلم يفسره بمعناه
الذي هو الاقامة بل المراد به قوله الموتى هل يشمل الجن والملك
والبهائم اما البهائم والوحوش وغيرهما فنعم واما الجن
فالظاهر كذلك واما الملائكة فليحرر وكتب ايضا روى ابن جرير
عن قتادة رضي الله عنه في قوله تعالى واذا الوحوش حشرت
انه قال يحشر كل شيء حتى الذباب للقصاص انتهى قوله
وكتب ايضا ورايت في بعض شروح العقائد ما نصه واعلم ان
في بعث غير الانسان من الحيوانات قولان كما قال بعضهم

احدهما ان البعث لا يعم غير الانسان والثاني انه يعم
الانسان وغيره الى اخر ما ذكر **قوله** من القبور جري على
الغالب **قوله** بان يجمع اي بسبب قف وكتب ايضا وهي الماء
والهواء والتراب والنار وكتب ايضا هذا لا يشمل الجواهر
المجردة كان قلنا بعدم وجوده جوهر مجرد وكتب ايضا قوله
ان يجمع اجزاءهم الاصلية الخ قد صرح الغزالي في فتاويه
وغيره بانه لا يجب ان يكون المعاد بعينه هو الجسد الاول
بل اي جسد كان لكن قال الشيخ ابو طاهر ان معتقد السلف
والخلف ان المعاد هو هذا الجسم بعينه وبين ذلك
بما لا مزيد عليه ثم ان قال ثم يجوز ان يزاد في اجساد
اهل النعيم لتتوفر عليهم اللذات ويزاد في اجسام اهل
الجحيم تغليظا للعقوبات وفي الحديث اهل الجنة جرد مرد
مكحلين ابناء ثلاث وثلاثين على خلق ادم عليه الصلاة
والسلام طولهم سبعون ذراعا في عرض تسعة اذرع وقد
جاء في صفة اهل النار ان سن احدهم مثل جبل احد
وهذا كله جائز في العقل وورد الشرع به الى اخره ما ذكره
مولانا العارف بالله تعالى الشيخ عبد الوهاب الشعراوي
في كتابه الفصوص وكتب ايضا قال في شرح المواقف ان الاجزاء
الاصلية هي الباقية من اول العمر الى اخره وقال بعض الافاضل
ان الاجزاء الاصلية هي الاجزاء الحاصلة في اول الفطرة اي
في اول تعلق الروح بها انتهى وكتب ايضا قال في شرح المقاصد

الفصل

الفصل الثاني في المعاد هو مصدر او مكان وحقيقة العود
وجود الشيء على ما كان عليه والمراد ههنا الرجوع الى الوجود
بعد الفناء او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق
والى الحياة بعد الموت والارواح الى الابدان بعد المفارقة
واما المعاد الروحاني المحض على ما يراه الفلاسفة معناه
رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن علائق البدن
واستعمال الالات او التبري عما يخرج به من الظلمات
انتهى **قف** وكتب ايضا نقل في المواقف خمسة اقوال في مسئلة
المعاد قال بعضهم بعد نقلها وبالجملة قد صار المعاد معلوما
بالضرورة من الدين وانعقد الاجماع على كفر منكره جوازا او
وقوعا انتهى شرح يقول العبد وكتب ايضا قال الامام
السيوطي رحمه الله من انكر حدوث العالم او البعث او الحشر
للاجسام والعلم بالجزئيات فلا نزاع في كفره من شرح
جمع الجوامع له **قوله** القاطعة اي القطعية المتن للدلالة
قف وكتب ايضا اي بحسب الاية مدلولها وفيه نظر لانه من
المسائل العلمية فلا يكفي فيه ذلك فالدليل كونه معلوما
من الدين بالضرورة صح كذا بخط شيخنا على هامشه **قوله**
وانكره اي البعث بمعنى حشر الاجساد وهو المعنى بالمعاد
الجسماني اما البعث بمعنى حشر الارواح فقط ففيه خلاف
والمنقول عن جالينوس التوقف وانه قال لم يتبين لي ان
النفس هل هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل اعادتها

او هي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ ووافق
على حشر الاجساد والارواح كثير من المحققين كالغزالي
والحليمي وكثير من الصوفية وبعض من قدماء المعتزلة وكتب
ايضا اي حشر الاجساد لا البعث لانهم ادعوا بعث ارواحنا
ضر شيخنا وكتب ايضا اي البعث بالمعنى الذي ذكره الشارح
تامل ق **قوله** الفلاسفة عن اخرهم وكتب ايضا لانهم يقولون
بقدم العالم ورتبوا عليه استحالة عوده فلا حشر عندهم
قوله بعينه عندهم واما عندنا فجائز وواقع عند
الجمهور وانما قيدنا بعينه لاجل النص على محل النزاع بيننا
وبينهم اذ اعادة المعدوم بمعنى جمع المتفرق او خلق المعدوم
جائز بالاتفاق شرح تح **قوله** وهو اي امتناع اعادة
الخ وكذا ضمير انه وعليه كما اشار اليه وكتب من كلام الشارح
للرد عليهم **قوله** يعتد به ويعتمد عليه لا يضرنا عدمه في
المقصود ق **قوله** لان مرادنا الخ لا يقال قد عدمتم لما
قررتم منه او قلتم باعادة الاصلية ولو كانت معدومة
لانا نقول القائل باعادة المعدوم بعينه لا يضره ذلك
واما اكثر المتكلمين فقالوا ان الاصلية لا تنعدم بل تتفرق
فاعادتها جمعها لا اعادة معدوم فلا محذور ق شيخنا
وكتب ايضا اي وليس مرادنا ان تلك الاجزاء انعدمت
بالكلية ثم اعيدت حتى ترد شبهتهم الباطلة **قوله**
الاجزاء الاصلية فتكون هي وحدها اربع اجزاء اخر ينضم

اليها

اليها جزاء له شرح وكتب ايضا وقيل ينعدم بالكلية ثم يوجد
لظاهر الاية السابقة وللحديث كل ابن ادم يفنى الا عجب
الذنب قال في المواقف والحق انه لا جزم في المسئلة بعد
الدليل على شيء من الطرفين وكذا في شرح المقاصد وهو
اختيار امام الحرمين ح وكتب ايضا ولا يرد عليه قوله تعالى
كل شيء هالك الا وجهه لان هلاك الشيء خروجه عن صفاته
المطلوبة والظاهر بالجواهر انضمام بعضها الى بعض ليحصل
الجسم وبالمركبات خواصها واثارها ولا شيء من ذلك
بحاصل عند التفريق **قوله** سمي ذلك اي الجمع ح وكتب ايضا
اي جمع الاجزاء اي الجثة القابلة للحياة لا ما كان عليه
من الطول والعرض والحجم والشكل واللون والسن والزمان
الذي قطعه من العمر ونحو ذلك ق **قوله** اعادة المعدوم اما
على وجه التسمح **قوله** بعينه مجازا ق **قوله** او لم يسم لكونه
ليس اعادة لعينه الاصلية **قوله** وبهذا اي بقولنا لان
مرادنا الخ كما اشار اليه **قوله** الاجزاء الماكول **قوله**
وهو اي عوده ها **قوله** محال لاستلزامه كون الواحد اثنين
قوله وذلك اي وجه سقوط ما قالوه في وكتب ايضا
اي السقوط المدلول عليه بسقط وكتب ايضا قوله وذلك
لان المعاد لعل المراد اللازم اعادته فلا يرد على الحصر انه
يجوز ان تعاد اجزاء لم تبق من اول العمر الخ فتامل شيخنا
ق **قوله** الاجزاء الباقية لعل اراد به تفسير الاصلية ق

قوله هذا قول الاشارة الى قوله والبعث حق ف
وكتب ايضا اي القول بجمع الاجزاء الاصلية واعادة الارواح
اليها ف وكتب ايضا قوله هذا قول بالتناسخ من ان الروح
اذا خرجت من بدنها انتقلت لبدن ثان ولا تعود الى
الاول واذا خرجت من الثاني انتقلت الى ثالث وهكذا
لا بالاعادة اي لا قول بالاعادة لان الروح قد نسخت البدن
الاول وازالته وليست خلافه حيث قلتم ان المعاد الاصلية
لا غيرها وان الروح انما تعاد للبدن الثاني اي المركب
من الاصلية لا الاول اي الذي مات عليه ف شيخنا اقول
هل يوجد من هذا وغيره من تقريراتهم في هذا المحل ان منكر
بعث الاجساد على الاطلاق لا يكفر انما الكافر من انكر
الاصلية وغيرها تامل ع قوله جرد مرد لاثبات ان الاجرد
غير الملتحي والعظيم الضرس خلاف غيره ف قوله من مذهب
من مذاهب المسلمين قوله قدم راسخ حيث قالوا بالبعث
ف قوله مخلوقا اي موجودا قوله من الاجزاء الاصلية
فانها هي العمدة ولا عبرة بتغيرها فلا يقدح عدم اعادتها
في اعادة البدن بعينه حتى يجعل الثاني غير الاول ويسمى
تناسخا ف قوله مثل ذلك اي اعادة الاصلية واعادة
الروح فيها ف وكتب ايضا ان المخلوق من الاجزاء الاصلية
ص وكتب ايضا اي تعلق الروح بهذا البدن المخلوق قوله
مجرد الاسم لانهم يسمونه تناسخا ونسميه اعادة ف قوله والوزن

ولو لم

ولو لم يصدق فيه وقت قط اظهارا للشرف على رؤوس الاشهاد
وليوزنه على من ليس له منها اعلاما للفضيحة واظهارا للشقاوة
على رؤوس الاشهاد ولا بعد في ذلك ابن ابي شريف بالمعنى وظاهره
ان الملائكة والاطفال والانبياء توزن اعمالهم وعليك
بالنقل وكتب ايضا قيل ان الميزان واحد وهو الظاهر واما
قوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة فانما جمعها
كما قال الفخر لكثرة من يوزن اعمالهم وهو جمع تفخيم فلا يجوز
ان يرجع الى الموزونات وقال الحسن بن الحسن البصري
لكل واحد ميزان اخذا بظاهر الاية ف وقال الامام الفخر
والاظهر اثبات الموازين القسط ليوم القيمة وقال تعالى
فمن ثقلت موازينه قال وعلى هذا فلا يبعد ان يكون للافعال
القلوب ميزان وللجوارح ميزان ولما يتعلق بالقول
ميزان وللجوارح ميزان ولا يقال لهذا خلاف ما رجحه
الامام اولا وقال لا بد من ان الميزان واحد انا نقول انما قال
الموازين لا ميزان والله اعلم وهو الموفق انتهى من كنز الاسرار
ولواقح الافكار ف وكتب ايضا والميزان بيد جبريل يستقبل
به العرش احد كفتيه على الجنة والاخرى على النار ف وكتب
ايضا وهو بعد الحساب وقبل الكتاب وليس الوزن عاما
في كل مكلف فقد تواترت الاحاديث بدخول الجنة لقوم بغير
حساب وذلك ظاهر في ان اعمالهم لا توزن لان الميزان
بعد الحساب وكتب ايضا على ما هو المعهود في الدنيا على الراجح

فالثقيلة ترجح والخفيفة تطيش اي ترتفع الى فوق كما يوخذ
من حديث البطاقة ح وكتب ايضا وفي وزن اعمال الكفار تردد لكن
الراجح انها توزن والتصديق به واجب دون كيفيته عزمي
قوله عبارة الخ قيل المراد من الميزان تقابل الحسنات
والسيات ونقل المفسرون عن مجاهد ان المراد بالميزان العدل
قال الامام الفخر وروي مثله عن قتادة والضحاك وحكاه ابن
جبير عن ابن عباس ومال اليه قال الاعمش وكثير من المتاخرين
وقال الثعلبي وقيل الاصل ميزان عظيم ولكل شخص فيه ميزان
تعلق ولم يرض ابن عطية هذا القول قوله بتقادير الاعمال
انظر المباح هل يوزن وكتب ايضا قوله تقادير الاعمال
قال الشيخ محي الدين ثم انه اذا وضعت الموازين لوزن الاعمال
جعلت فيها كتب الخلائق اي جميع اعمالهم الظاهرة لا الباطنة
اذ الاعمال الباطنة لا تدخل الميزان المحسوس ابدا لكن يقام
فيها العدل وهو الميزان الحكمي المعنوي فمحسوس لمحسوس
ومعنى لمعنى كل شيء بمثله انتهى قوله كيفيته قال الشارح
ذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان واحد له كفتان
ولسان وساقان عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد في
الحديث تفسيره بذلك قوله وانكره المعتزلة عن اخرهم
كما في المواقف وبعضهم كما في المقاصد قوله هي التي توزن
ليس في الاحاديث ما يقتضي هذا الحصر المستفاد من قوله
هي التي توزن بل قيل ان الحسنات تجعل اجساما نورانية

والسيات

والسيات اجساما ظلمانية وقيل توزن الاشخاص وهل
معناه ان الشخص مثلا يوضع في الميزان مع حسناته وتوضع
سياته مجردة في مقابلته او مع سياته ويكون المقابل الحسنات
او كيف الحال ح وكتب ايضا سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن
هذا فقال توزن صحائف الاعمال والكرام الكاتبون يكتبون
الاعمال في صحائف هي اجسام لا اعراض كذا في بعض الكتب وكتب
ايضا هل يوزن الايمان او لا فيه خلاف مذكور في كتب
كنز الاسرار قوله وعلى تقدير جواب عن قولهم ولانها
معلومة فيه الخ قوله لا يوجب العبث بل انما يوجبه
انتفاوها في الواقع قوله والكتاب وكان ينبغي تقديم
الكتاب على الوزن لان الحساب متاخر عن ايتاء الكتاب
كما دلت عليه الاية التي ساقها والوزن متاخر عن الحساب
ابن ابي شريف فيكون اولا البعث ثم ايتاء الكتاب ثم الحساب
ثم الوزن قوله طاعات العباد الخ حشر الطاعات
والمعاصي على تقدير اثبات المباحات اليهما لانهما محل الجزا
فتامل ح قوله يولى اي يعطى قوله بايمانهم تفاؤلا
باليمين ومبشراته قوله بشمالهم اهانة لهم لعدم مقابلتهم
كراهة لروية وجوههم ح قوله فسوف يحاسب دلت
على تاخر الحساب عن الكتاب قوله حسابا يسيرا المراد
بالحساب اليسير العرض كما في حديث عائشة انما ذلك
العرض في صحيح مسلم عن عائشة رضي الله عنها قالت قال

رسول الله صلى الله عليه وسلم من حوسب يوم القيمة عذب فقالت اليس قد قال الله سبحانه تحاسب حسابا يسيرا قال ليس ذلك وانما ذلك العرض من نوقش الحساب يوم القيمة عذب انتهى قوله وسكت اي لم يقل المصنف والحساب حق قوله ذكر الحساب اعلم انهم اختلفوا في معنى كونه تعالى محاسبا الخلقة على اقوال تفيد انه تعالى يعلم ما لهم وما عليهم قال الامام فخر الدين بان تخلق الله تعالى في قلوبهم العلوم الضرورية وكيفياتها بمقادير اعمالهم من الثواب والعقاب قالوا ووجه هذا المجاز ان الحساب سبب لحصول علم الانسان بما له وما عليه باطلاق اسم الحساب على هذا الاعلام من اطلاق اسم السبب على المسبب وهو مجاز مشهور ونقل عن ابن عباس رضي الله عنهما ان لا حساب على الخلق بل يقفون بين يديه يعطون كتبهم بايمانهم فيها سياتهم فيقال هذه سياتكم قد تجاوزت عنها ثم يعطون حسناتهم ويقال لهم هذه حسناتكم قد ضاعفتها لكم وهذا معارض لحديث النجوى وغيره مما في كلام الله تعالى وكاين من قرية عتت عن امر ربها ورسله فحاسبناها حسابا شديدا ووجه المجاز فيه ان الحساب سبب للاخذ والعطا فاطلاق اسم السبب جائز فحسن اطلاق لفظ الحساب على المجازاة قاله فخر الدين وقيل معنى حساب الله انه يكلم عباده في احوال اعمالهم وكيفية ما لها من الثواب والعقاب

قال

قال الامام فخر الدين فمن قال ان كلامه ليس بصوت ولا حرف قال ان الله سبحانه يخلق في اذان المكلف سمعا يسمع به كلامه القديم كما انه يخلق في عينيه رؤية يرى بها ذاته القديمة ومن قال انه صوت قال ان الله تعالى يخلق كلاما يسمعه كل مكلف اما ان تخلق ذلك الكلام في اذان كل واحد منهم او في جسم يقرب من اذنه بحيث لا يبلغ قوة ذلك الصوت ان يمنع الغير من فهم ما كلف به قال الامام فخر الدين فهذا هو المراد من كونه تعالى محاسبا الخلقة انتهى من كنوز الاسرار بنوع تصرف من نسخة محرفة قوله اكتفاء بالكتاب لان في حقيقة الكتاب لان حقيقة الكتاب تستلزم حقيقة الحساب لان فائدة الكتاب الحساب عليه بنظر فيه من الاعمال ف قوله وانكره المعتزلة اي بعضهم لان الزمخشري منهم جرى على اثباته واما الحساب فلم ينكره المعتزلة وكتب ايضا فلا يكفر منكره قوله والسؤال حقيقة السؤال هو تقرير الله عز وجل عبده بما فعله من الذنوب مع الستر عليه عن اعين الناس صرق وكتب ايضا قال تعالى فلنسئلن الذين ارسل اليهم ولنسئلن المرسلين قال الامام فخر الدين هذه الاية تدل على انه يحاسب كل عباده لانهم لا يخرجون عن ان يكونوا مرسلين او مرسلا اليهم ويبطل قول من زعم لا حساب على الانبيا عليهم الصلاة والسلام ولا الكفار انتهى وانظر تتمته في كنوز الاسرار وكتب ايضا قال تعالى في لنسئلنهم اجمعين عما كانوا يعملون

وقال تعالى وقفوهم انهم مسئولون قوله يدني الخ المراد
بالدنو قرب الكرامة والكنف الجانب ومعنى وضع الله كنفه
على عبده عنايته به وصونه عن الخزي بين اهل الموقف وكتب
ايضا قوله كنفه هو جانب من الساتر كالرداء اي ساترا من فضله
واحسانه وسماه كنفا استعارة تشبيها له بجانب الرداء
وقوله ويستره اي يستره به عن اعين الناس ومنهم وكا
قوله اي نداؤه للقريب معنى قوله حتى غاية لمقدر
واستمر حتى الخ قوله قرره اي حمله على الاقرار قوله هلك
اي قضى عليه بالهلاك قوله قال اي قال الله سبحانه
وهو جواب سؤال اقتضته الجملة الاولى فهو استيناف
بياني صح كذا بخط شيخنا وكتب المتبادر ولا مانع منه انه
جواب اذا ما نظر في المكتوب بين الاسطر قراو غرضه الاعتراض
على شيخه واجاب بعض الافاضل بان كلام شيخه مبني على
اسقاط اذا كما في كثير من النسخ فتامل ثم رايت ما كتبه
الشيخ ناصر الدين فيه اسقاط اذا افصح الجواب قوله
وانا اغفرها حكمة تقديم المسند اليه افادة التخصيص
وان الذنوب لا يغفرها الا هو ولم يقل وانا استرها
لان الستر في الدنيا ما كان باكتساب من العبد انتهى
قوله فيعطى ظاهره باخر الكتاب في السؤال فيكون
السؤال مقدما على الكتاب قوله والحوض قال الشيخ
ناصر الدين له صلى الله عليه وسلم حوضان احدهما بالمحشر

والاخر

والاخر بالجنة وهو في كلام غيره ايضا وكتب ايضا ومن انكاره
كفر وكتب ايضا والصحيح ان الحوض قبل الميزان وما قيل انه
بعد الصراط غلط ابن ابي شريف بالمعنى وعبارة شيخ الاسلام
زكريا المشهور الموافق للاحاديث الصحيحة ان الميزان قبل
الصراط وان الحوض قبل الميزان وما قيل ان الحوض بعد الصراط
غلط ولا ينافي ذلك ما رواه الترمذي والبيهقي الى اخر
ما ذكر ثم رايت في كلام بعض الافاضل والمشهور ان الميزان
قبل الصراط والحوض بعد الصراط عند بعض السلف وممن
رجحه القاضي عياض والحافظ ابن حجر العسقلاني بتغليط
قائله ليس في محله وظاهر الاحاديث تشهد له وقال
ابو الحسن القابسي الصحيح ان الحوض قبل الميزان واقره
الكمال وغيره كما سبق قوله انا اعطيناك هذا بناء على
تفسير الكوثر بالحوض وهو قول عطاء والاصح انه نهر في
الجنة شيخ الاسلام زكريا وكتب ايضا المراد به في الاية
الخير الكثير من العلم والعمل وسائر ما انعم به عليه في الدارين
شيخ الاسلام قوله حوضي اخرجه بهذا اللفظ الشيخان
من حديث ابن عمر سيوطي قوله مسيرة شهر الخ وفي
رواية تحديده بغير ذلك بما هو دون شهر وبما هو زيد
وجمع بين الروايات فراجع وكتب ايضا اي مسافة تسار
في شهر وكتب ايضا قوله مسيرة شهر مسيرة مصدر ميمي
وشهر بدل من مسيرة وهذا طوله وقوله وزواياه سواء

فيكون مربعا **قوله** ابيض من اللبن هذا على خلاف القياس
عند البصريين بناء على ان افعل التفضيل لا يبنى من اللون
والعيب انتهى قطلوبغا **قوله** من اللبن في رواية من الورق
قوله من المسك اي ريح **قوله** فلا يظما في رواية صحيحة
ولا يسود وجهه ابدا قال القاضي عياض ظاهره تاخر الشرب
منه عن الحساب والمرور على الصراط اذ هذا هو الذي يامن
العطش وقيل لا يشرب منه الا من قدرت له السلامة من
النار ويحتمل ان من شرب منه من هذه الامة وقد عليه
دخول النار يعذب فيها بغير الظما لان ظاهر الحديث الاخر
ان جميع الامة يشربون الا من ارتد وقيل جميع مومني
الامم ياخذون كتبهم بايمانهم ثم يعذب الله من شاء من
عصاتهم وهذا مثله انتهى **ح** وقال غيره اختلف الحوض في
ارض المحشر قبل جواز الصراط او في ارض الجنة التي لا يتوصل
اليها الا بعد جوازها **قوله** والصراط قيل المراد من الصراط
الاعمال الردية التي يسئل عنها ويواخذ بها كانه يمر عليها
ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقصرها **ح** وكتب ايضا يجوز عليه
جميع الخلائق من المومنين والكفار وانظر الملائكة ونحوهم
قوله جسر الجسر بفتح الجيم كما في القاموس الذي يعبر
عليه والجمع اجسر وجسور **ح** وكتب ايضا وقيل صراطان احدهما
هذا **قوله** يعبره اي الصراط قيل الاولى يعبر عليه لان
العبور الواقع على الالة المعبور عليها كما هنا يتعدى بحرف

الجر

الجر بخلاف العبور بمعنى قطع المسافة نحو عبرت الوادي او
قطعته يتعدى بنفسه **قوله** وانكره اكثر المعتزلة فالظاهر
انه لا يكفر منكره **قوله** والجنة والنار وحق فانكارهما
كفر واما انكار ان الجنة التي هبط منها ادم هي جنة الماوى
وانما هي بستان من بساتين الدنيا فالظاهر انه لا يكفر
بذلك لانه تفرد به وان جرى مجرى التلاعب وجرى الاجماع
على خلافه فلا يعتد به فليحرر **ح** وكتب ايضا قال الشيخ محي الدين
رحمه الله تعالى لما خلق الله سبحانه النار كان زحل في الثور
وكان الشمس والقمر في القوس وكان سائر الدراري في الجدي
فكان فيها لاجل ذلك الحر والبرد وانما كان فيها الجوع
لان الله تعالى خلق من مخالفة له في صحيح مسلم جعت فلم
تطعمني ومرضت فلم تعدني وظمئت فلم تسقني فمن ذلك خلقت
جهنم اعاذنا الله منها انتهى **ح** وكتب ايضا فائدة كتبناها
خشية الضياع **فان قلت** فكم اقسام اهل النار الذين
هم اهلها فالجواب هم اربعة اقسام كما قال الشيخ في الباب
الثاني والستين من الفتوحات وترجع الاربعة اقسام
الى المجرمين خاصة قال تعالى وامتازوا اليوم ايها المجرمون
اي المستحقون لان يكونوا اهلا لسكنى جهنم لا يخرجون منها
الى الجنة ابدا **الا** القسم الاول المتكبرون عن امر الله كفرعون
والنمرود وابي لهب واضرابهم **الا** القسم الثاني المشركون وهم

الذين يجعلون مع الله الها اخر القسم الثالث المعطلون
وهم الذين نفوا الاله جملة فلم يثبتوا للعالم الها ولا من العالم
القسم الرابع المنافقون وهم الذين اظهروا الاسلام من
اهل هذه الاقسام الثلاثة للقهر الذي حكم عليهم فخافوا على
دمائهم واموالهم وذراريهم وهم في نفوسهم على ما هم عليه من
اعتقاد ما عليه هذه الطوائف الثلاث فهولاء الاربعة
هم الذين لا يخرجون من النار من جن وانس انتهى قلت
فكذب والله وافترى من نسب الى الشيخ محي الدين انه يقول
بقبول ايمان فرعون فانه لو كان يقول به ما صرح هنا
بانه من اهل النار الذين لا يخرجون منها ابد الابدين
فاما انه مدسوس عليه كما مرت الاشارة اليه ذلك في الخطبة
او انه كان تبع فيه القاضي ابا بكر الباقلاني فانه قائل بقبول
ايمانه لان الله حكى عنه انه قال لا اله الا الذي آمنت به
بنوا اسرائيل وانا من المسلمين ولم يحك عنه ما يناقضه بعد
ذلك وقد انعقد اجماع الائمة كلهم على عدم قبول ايمانه
فاياك ان تنقل عن الشيخ محي الدين انه يقول بقبول ايمان
فرعون وتخرق الاجماع لا سيما الفتوحات من اواخر
مولفاته لانه فرغ منها قبل موته بنحو خمس سنين انتهى شعراني
في الفصوص **قوله** اشهر اي بعيد من الخفا **قوله** اكثر اي
بعيد من الضبط **قوله** وهذا الخ اي طولها هذا قد وكتب ايضا

ماحاصله

ما حاصله ان الجنة والنار ان وجدتا اما ان يكونا في عالم العناصر وهو
ما تحت مقعر الفلك الادنى او في عالم الافلاك او في عالم اخر
فوق الفلك الاعلى والكل محال اما الاول فلان عالم العناصر
لا يسع جنة عرضها السموات والارض واما الثاني والثالث
فلان الافلاك لا يجوز عليها الخرق والالتئام ووجودهما
فيهما او في عالم آخر يستلزم جواز ذلك لان حصول العنصريات
فيها وهبوط ادم من الجنة يقتضيه فحاصل الجواب عن الثاني
والثالث ان يبنى الدليل على اصل فلسفي فاسد عندنا وهو امتناع
الخرق والالتئام فقد وجدا في هبوط ادم وقصة الاسرا
ونزول الملائكة ولم يجب عن الاول واجيب عنه بانه لا مانع
من ان يخلق الله الشئ الكبير في جنب الصغير على ان وصف
الجنة بان عرضها كعرض السماء والارض ليس للتحديد بل هو
كناية عن سعة الجنة وبساطتها كما يفيده التشبيه القريب
للاذهان انتهى كلام شيخ الاسلام رحمه الله سبحانه وتعالى
قوله عالم العناصر وهو مقعر الفلك الاصغر اهـ **قوله**
محال لعدم اتساعه لها لان ما عرضه السموات والارض
كيف يحل في الارض اهـ **قوله** مخلوقتان اعلم انهما مخلوقتان
قبل ادم عليه السلام وان خلقهما متاخر عن خلق الدنيا
بتسعة الاف سنة ولذلك سميت الجنة بالاخرة لتاخر
خلقها عن الدنيا المدة المذكورة فهما مخلوقتان مهياتان
لاهلهما قبل خلقهم لكن قال الشيخ محي الدين لكنهما لا يكمل بناوهما

الا بانتها الدنيا واستقصاء زمن التكليف الى اخر ما ذكر
وانظر هل الجنة خلقت قبل النار او خلقتا معا وابينه
وكتب ايضا قوله مخلوقتان الان قال الامام فخر الدين
انها فوق السموات وتحت العرش وهذا الذي قاله حق
لانه قد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم ان سقفها عرش الرحمن
ومذهب ابن حزم انها في السماء السادسة تعلقا بقوله تعالى
عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وسدرة المنتهى في
السماء السادسة والصحيح الاول لان السنة بينت القران
واما النار ففي اسفل الارضين كما يظهر من تفسير الامام
فخر الدين وفي البخاري ان سدرة المنتهى في السابعة
قوله الان اي في الدنيا وكتب ايضا يمكن ان يراد به الدنيا
بدليل قوله انهما يخلقان يوم الجزاء عند المعتزلة وكتب
ايضا ويمكن ان يكون الان طرف الجنة والنار والمراد به
الزمن الحاضر لا خلقهما فافهم **قوله** موجودتان ولم
يرد نص صريح في تعيينها قال الشارح في شرح المقاصد والاكثرون
على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش تشبثا
بخبر سقف الجنة عرش الرحمن وان النار تحت الارضين
السبع **قوله** واسكناهما اي ثم اخراجهما منها وقوله تعالى
وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة وحمل ما ورد في
الايات على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى
التلاعب والمضادة لاجماع السلف ابن ابي شريف وقال

المخريطي ليس الجنة التي اخرج منها ادم بل هي الجنة الكبرى المدخرة
في علم الله سبحانه فان تلك لا يصح فيها المعصية لادم ولا انابة
ابليس لكونها حضرة الله الخاصة التي لا مجاز فيها وانما هي جنة
البرزخ التي هي فوق جبل الياقوت فان الجنة الكبرى لا يدخلها
الناس الا بعد الحساب والمرور على الصراط الى اخر ما ذكر **قوله**
عن الظاهر كان يقال انه من التعبير بالماضي عن المضارع
قوله فان عورض قبل اعدت الخ قوبل بلفظ يجعلها
الدال على الاستقبال وعدم الوجود **قوله** يجعلها اي
يخلقها فان كانت بمعنى يصيرها فلا دليل فيها **قوله**
الحال معناه انها جعلت حال وجود الاية وهما في اللوح
المحفوظ وانها استمرت بجعلها مجعولة انتهى ابن ابي شريف
ويؤخذ منه ان خلقها متاخر عن خلق اللوح **قوله** ولو
سلم ان يجعلها للاستقبال بقصة ادم سالمة الى اخره
وكتب ايضا وان الظاهرين تعارضا تساقطا كذا قالوا
ويمكن ان يقال ان الاشارة في قوله تعالى تلك الدار
الاخرة قرينة قوية على جعل المضارع بمعنى الماضي فلا
تعارض لكاتبه ع وكتب ايضا عدم احتمال الحال والاستمرار
بل كان المراد الاستقبال **قوله** بقصة ادم اي التي هي
قطعية في الظاهر وفيه نظر **قوله** عن المعارضة فيكفي
في الظاهر **قوله** قالوا اي اكثر المعتزلة **قوله** لو كانتا
تمامه لقوله تعالى اكلها دائم **قوله** لا جاز ما فيه اي بل لازم

وكتب ايضا شرعاصم قوله اكل الجنة بضم الهمزة مع ضم
الكاف وسكونها على اختلاف القرائتين ما يوكل غزي وكتب
ايضا وهو عدم الجواز يعني دام اكلها بضم الهمزة اي ما يوكل
مع ضم الكاف وسكونها قوله لكون اللازم من كلام المعتزلة
وكتب ايضا وهو عدم الجواز يعني دام اكلها قوله لقوله تعالى
كل شي هالك اورد على الاستدلال ان المراد بالشي هو الموجود
المطلق الموجود وقت النزول فقط فلو خلقت يوم الجزا لكانت
داخلة في عموم الاية كما في خالق كل شي ونحوه فهو مشترك الالزام
ق قوله قلنا منع الملازمة قطلو بغا وفي الشرح قلنا
الملازمة ممنوعة لانها مبنية على التنافي بين الدوام
والهلاك الخ قوله دوام اكلها اي بشخصه قوله الدوام
بنوعه وكتب ايضا فدعوى ان اللازم باطل باطل قوله
بانه اذا فني شي الخ قد يقال ان اذا ظرف الجواب وحينئذ
يصير المعنى حتى يبدله وقت الفنا وهذا المعنى ربما
ينافي الهلاك لحظة فتامله لكاتبه ع قوله حتى يبدله
زمن فنا الاول وعلى هذا لا ينقطع النوع اصلا فافهم
وكتب ايضا اي فهو دائم بالنوع لا بالشخص وكتب ايضا
قوله حتى يبدله اي بدل الفاني منه قال ابن ابي شريف وغيره
يعني ان المراد الدوام النوعي لا الشخصي فان نوع الثمار
يعد دائما عرفا وان انقطع في بعض الاوقات انتهى زاد الغزي
تبعا لغيره ويحتمل ان لا يهلك بين فنا الشخص وخلق مثله

زمن

زمن فيكون النوع دائما على الحقيقة ويجوز ان يجاب بتخصيص
الجنة والنار في اية الهلاك جمعا بين الادلة انتهى المقصود
منه وعبارة الخيالي وذلك ان تقول هلاك كل شخص بعد وجود
مثله فلا ينقطع النوع اصلا انتهى قال بعض من كتب على الخيالي
وذلك ان تقول اذا فني منه شي في آن حتى يبدله في ذلك الآن
شي اخر حتى لا ينقطع النوع اصلا وهذا التوجيه اولى من
الاولين كما لا يخفى انتهى م واقول لا ينفي احتمال آخر وهو اذا فني
عاد بعينه ع قوله على ان اي مع قوله ولو سلم استلزام
الهلاك للفنا في اصل معناه فيجوز ان لا يراد به في الاية
ذلك بل المراد الخ قوله المراد اي بالهلاك ق قوله في
حد ذاته اي هالك بالقوة وان لم يهلك بالفعل ولا تعارض
ايضا وكتب ايضا وبالنظر اليه من حيث هو مع قطع النظر
عن علة وجوده وعدمه او كل ما سوى الله تعالى فهو ممكن
فيكون وجوده مستفادا من غيره وكلما يكون كذلك فهو
في حد ذاته كالعدم وليس المراد ان كل شي ما سواه يطرا العدم
عليه قوله بمنزلة العدم وذلك ان وجود الحق هو الوجود
الاصلي الازلي الحقيقي الواجب ووجوب الممكن فرعي اضافي
حادث زائل قال حجة الاسلام ليس للاشياء من ذواتها
الا العدم المحض فهي من هذا الوجه معدومة ووجودها
انما هو من الوجه الذي يلي موجدها فكل شي هالك بالنظر
الى ذاته موجود بالنظر الى ايجاد الحق له فالجنة والنار باقيتان

الى اخره انتهى قوله لاتفنيان بالتاء المثناة او بالياء
التحتية على ما فيه قوله اي دائمتان لعله انما فسر البقاء
الذي هو استمرار الوجود بالدوام الذي هو اعم لاجل قوله
واما ما قيل الخ فتامل ثم رايت في نسخة شيخنا ما نصه البقاء
هو الوجود في الزمان الثاني والدوام البقاء المستمر في كل
زمان صرفا فالدوام اخص فلذا فسر به البقاء لانه المراد انتهى
صورة ما كتب وهو محل نظر قوله الفريقين اهل الجنة واهل
النار قوله خالدين فيها ابدا اقول قد يقال ان كان المراد
بالخلود المكث الطويل فلا يدل على المدعى وان كان المراد
حقيقته بدليل ابدا فلا يتم قوله واما ما قيل الخ عند التامل
فتامل لكاتبه احمد ع وكتب ايضا فثبت بالالزام ان الجنة
والنار لا يفنيان قوله واما ما قيل الخ قال في المواقف
وشرحه او نقول انهما اي الجنة والنار تعدمان اي بتفريق
الاجزاء دون اعدامهما ثم يعادان بجمعها وذلك كاف في
هلاكهما فيكونان دائمتين ذاتا هالكتين صورة في آن
واحد قوله يهلكان اي عند النفخة الاولى وهي نفخة الصعق
شريف قوله كل شيء هالك قال الثعلبي قال الضحاك
كل شيء هالك الا وجهه والجنة والنار والعرش والكرسي
واللوح والقلم والارواح انتهى وقيل ان الارواح اعراض
تفنى ولا تبقى وتنتهي اذا مات الميت فلا روح هناك اصلا
حكاه صاحب الملل والنحل عن الاشعرية وابي هذيل وورد

عليهم

عليهم بقوله صلى الله عليه وسلم الارواح جنود مجندة ما تعارف
منها ائتلف الخ فمقتضاه انها اجسام حاملة لاعراضها من
التعارف والتناكر وانها عارفة مميزة وما حكاه عن الاشعري
فيه نظر لان المعروف عنه ان الارواح لا تفنى وانها باقية
انتهى من كنز الاسرار في محلين وكتب ايضا وفي البدور
السافرة للحافظ السيوطي قال النسفي في بحر الكلام قال
اهل السنة والجماعة سبعة لا تفنى العرش والكرسي واللوح
والقلم والجنة والنار باهلهما من ملائكة العذاب والحور
العين والارواح انتهى كلامه قوله فلا ينافي ذلك القول
بهذا المعنى الذي هو دوام لا يطرا عليه الخ قوله ويبقى
اهلهما ببقاء مستمر قوله تسعة ثم ما ذكر من انها تسع لم يوجد
في لفظ الرواة كلها وكتب ايضا وفي الكمال ابن ابي شريف
انه ورد عنه تسع بتقديم التاء قبل السين الى اخر ما ذكر لكن
الشارح في شرح المقاصد لم يذكر عن ابن عمر العدد بل قال
ففي رواية ابن عمر رضي الله عنهما انها الشرك بالله الخ ما ذكر هنا
فكان مراد قوله بعض المحشين لم يوجد تسع في لفظ الرواية
يعني على نقل الشارح في شرح المقاصد فليحرر وكتب ايضا
ليس هذا المفهوم مرادا في شيء من الروايات يدل على ذلك ان
الذي يوجد من مجموع الروايات يزيد على السبع وعلى التسع
بل قال ابن عباس رضي الله عنهما هي الى السبعمائة اقرب كما رواه
ابو جعفر الطبري واقربيتها الى السبعمائة باعتبار اصناف

انواعها انتهى وكتب ايضا قوله روى ابن عمر رضي الله عنهما هذه
الرواية لا توافق ما اخرجه الحافظ ابو بكر الخطيب البغدادي
في كتاب الكفاية ولا ما اخرجه البخاري في الادب المفرد له
عن مسدد فان كلتا الروايتين فيهما اكل الربا بدل اباحة الشرح
من الزنا بالزاي والنون وليس فيهما غيره فليراجع الكمال ابن ابي
شريف فقد حرر وتسامح غيره رحمهم الله اجمعين **قوله**
وقتل النفس اي الادمي وانظر غيره كالبهائم **قوله** وقذف
المحصنة المسلمة العفيفة عن الزنا وكتب ايضا ومثله
المحصن **قوله** والفرار من الزحف الفرار وقت القتال
فظلموا بها **قوله** والسحر الذي لم يتضمن كفرا كسجود لصنم
فلا يتكرر مع قوله الشرك بالله **قوله** مال اليتيم ولو
يسيرا كفولة وقمحة وجوزة **قوله** المسلمين اما
الكافرين فظاهره انه ليس من الكبائر وذهب بعض المشايخ
انها من الكبائر **قوله** والالحاد في الحرم المراد حرم مكة
لقوله تعالى ومن يرد فيه بالحاد بظلم الاية يعني الميل الى
الفجور بارتكاب كبيرة غير ما ذكرناه بعض من كتب ونقل
لنا بعض من نثق به علما وعملا ان كل معصية وقعت في حرم
مكة كانت كبيرة من حيث الاثم لا من حيث رد الشهادة
وهي مسئلة حسنة وكتب ايضا وقد فسر الشارح ابن عمر
الالحاد في الحرم بقوله هو ظلم العباد فيه اخرجه البخاري
في الادب المفرد وابن جرير في تفسيره بسند حسن **قوله**

وزاد

وزاد ابو هريرة ليس المراد انه عدها عشرة انما المراد انه ورد
من روايته ما يوخذ منه جعل اكل الربا زائدا على التسعة
في رواية غيره ففي الصحيحين من حديث ابي هريرة رضي الله عنه
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اجتنبوا السبع الموبقات
اي المهلكات قيل يا رسول الله وما هن قال الشرك بالله
والسحر وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق واكل الربا
واكل مال اليتيم والتولي يوم الزحف وقذف المحصنات
الغافلات المومنات انتهى **قوله** وزاد علي وعبارة
المقاصد وفي رواية علي رضي الله عنه الخ وكتب ايضا قال الكمال
لم ارهما معدودين من الكبائر من رواية علي رضي الله عنه فقد
كبيرتان بالاجماع وقد ورد في جامع الترمذي عن علي رفعه
عد شرب الخمر الى اخر ما ذكر **قوله** ما كان مفسدته الى اخره
هو ما ذكره العز بن عبد السلام **قوله** مثل مفسدة الى اخره
مفسدة دينية وكتب ايضا كالسكران من غير ماء العنب
قوله اذ اكثر بقطع الطريق مع اخذ المال فانه فوق السرقة
قوله كما نقله الرافعي عن الاكثر **قوله** بوعد يعني وعدا وهو
للخير والشر قال تعالى وان يك صادقا يصبكم بعض الذي
يعدكم ويحتمل انه رتب ضر **قوله** مخصوصا اي مكتسبا لخصوصه
فهو حال من الضمير المجرور **قوله** اصر عليها بان لم يتب منها
ولا يخفى التوقف فيه اذ مقتضاه انها قبل التوبة كبيرة

ثم بعدها صغيرة اي يتبين انها كانت كبيرة وتنقلب صغيرة
حرره وهل فائدة ذلك انه لو شهد قبل التوبة ثم تاب
يقبل من غير مدة الايلا ونحوه فليحرر مرة اخرى وفي ابن غرس
كلام فليراجع **قوله** استغفر العبد صح وكتب ايضا بان تاب
منها بشرطه وكتب ايضا وقال بعضهم لا يقال في معصية
الله تعالى صغيرة نظرا الى من عصى مع حصول الاتفاق على ان
العدالة لا تذهب بجميع الذنوب بل اي الظاهر في التسمية
انتهى ابن جماعة **قوله** ايات اضافيات الخ يرد عليه انه
مخالف لقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم
سيئاتكم لانه بالنظر الى كون الكل كبائر يقال فما الذي
يكفر وبالنظر الى كون الكل صغائر فما الكبائر التي تجتنب
فان قيل المراد بالكبائر في الاية جزئيات الكفر فاذا اجتنب
كفر ما عداها فلان كفر ما عداها معلق بالمشيئة كما سيأتي
والا لزم ان يكفر القتل والزنا والسرقة بمجرد اجتناب المسلم
الكفر ولا قائل به انتهى ابن ابي شريف واقول يمكن الجواب
عن هذا الايراد بان ما ذكره هذا القائل وجه التسمية لا ضبط
لها ثم رايت في بعض الحواشي بعد ان اورد على صاحب ج
هذا القيل ما هو قريب في المعنى مما ذكره ما نصه فاجيب بان
ما ذكر تحقيق لوجه التسمية بعد ما عرفت الكبيرة والصغيرة
بتعيين الشارع لا تعرف بها كذا ذكره الشارح في شرح الكافي

ورايت في حاشية الغزي ايضا ما نصه قوله ايات اضافيات
لا تخالف قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه الخ
لان المراد بالكبائر فيه جزئيات الكفر انتهى **قوله** لا يعرفان
بذاتهما اي لا يعقل معناهما بذاتهما اي مفهومهما كالشرب
مثلا لا يعرف انه كبيرة بذاته ومفهومه بل باضافته الى
ما تحته من الصغائر صح **قوله** فهي كبيرة فقد تكون
الواحدة كبيرة وصغيرة باعتبارين **قوله** هي الكفر وان
تفاوت افراده **قوله** وبالجملة اي في جميع الاقوال
السابقة صح وكتب ايضا اي سواء كان المعنى اضافيا
او لا وسواء كان العدد محصورا او لا شرح غزي وكتب
ايضا قال في شرح المقاصد خاتمة ظاهر قوله تعالى
ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم يدل
على ان الكبائر متميزة عن الصغائر بالذات لا كما قيل ان كل
سيئة فهي بالنسبة الى ما فوقها صغيرة وبالنسبة الى
ما دونها كبيرة لانه لا يتصور في اجتناب الكبائر الا بترك
جميع المنهيات سوى واحدة هي دون الكل واني للبشر ذلك
ثم من ههنا ذهب بعضهم الى تفسير الكبيرة بانها التي تشعر
بقلة الاكتراث بالدين او التي وعد عليها الشارع بخصوصها
انتهى كلامه وللنظر فيه مجال يدرك بالتفكر **قوله** بين
المنزلتين اي لا مومن ولا كافر وليس المراد انه ليس في الجنة
ولا في النار كما توهمه بعضهم ولهذا اتى الشارح بضمير الفصل

فافهم قوله بنا الخ اي فتنتفي حقيقته لانتفا جزئها ولا
تحقق حقيقة الكفر لتحقق اعظم اجزا الايمان فتأمّل وكتب
شيخنا ما تحته ما نصه تحقق في ذلك لا يقتضي عدم تحقق الكفر
بل ينبغي ان يقال ولا يتحقق الكفر لانه عبارة عن الجحود ولم يوجد
انتهى كلامه رحمه الله سبحانه قوله من حقيقة الايمان
والحقيقة تنعدم بانعدام جزئها ومن ذلك يعلم ان الذي
هو جزء الايمان عندهم انما هو الطاعات التي اذا ترك بعضا
منها كان كبيرة عندهم واما الطاعات التي اذا ترك بعضا
منها لا تكون كبيرة بل صغيرة وكتب ايضا بخلافه في الكفر
الجحود صرق قوله بل الصغيرة هذا مذهب جمهورهم
ومنهم من فرق بينهما غرس قوله لنا اي بدل لنا قوله
وجوه ثلاثة قوله سيجي عن جمهور المحققين قوله الايما
اي امر قوله ينافيه من الاوصاف الوجودية قوله
ومجرد الاقدام مبتدا وكتب ايضا من اضافة الوصف
الى الموصوف غرس وكتب ايضا اي الاقدام المجرد عن التكذيب
صرق قوله لغلبة شهوة كالاقدام على الزنا قوله او حمية
كالقتل وكتب ايضا كالاقدام على القتل قوله او انفة
اي تكبر والحمية هي الانفة وفي او بمعنى الواو ولعله على بغير
تكلف لاختصاصه كالواو ابن ابي شريف بالمعنى قوله او
كسل ترك الصلاة قوله اقرب له اي الاقدام قوله
في العزم اي انبعاث قوله لا ينافيه خبر قوله وقربه الاقدام

قوله خصوصا

قوله خصوصا اي اخص الاقدام على الكبيرة خصوصا قوله
نعم اذا كان قال بعضهم مفهوم من قوله مجرد انتهى يعني فليس
هذا استدراك ويمكن ان يقال انه استدراك على ما قد يفهم
من قوله خصوصا فتأمل جداغ قوله اذا كان اي الاقدام
قوله الاستحلال اي اعتقاد حلها وكتب ايضا اي على وجه
يفهم ان ذلك الذي اقدم على الفعل بعده حلالا اما الاستحلال
بمعنى اعتقاد الحل فهو نفس التكذيب كما سياتي غزي وحرره
قوله في الاستحقاق باعتقاد حقتها فالسببية فيها
للاعتقاد صرق قوله كان الاقدام الموصوف كفرا اي
دليلا على الكفر ق قوله كوكبه اي علامة للتكذيب ق
قوله كسجود للصنم بل لو سجد للكعبة نفسها كفر كما صرح
الشيخ زين وغيره قوله في القاء المصحف ولو حرفا او حرفين
او يتصرف الحال بين الحرف والحرفين محل نظر فليحرر ثم
رايت العلامة ابن حجر في كتابه الاعلام قال يكفر من القى
ورقة فيها اسم معظم من اسماء الانبياء والملائكة في القاذورات
لغير عذر ولا قرينة تدل على عدم الاسرار وان ضعفت قال
والمراد بها النجاسات مطلقا بل والمعذو الطاهر ايضا كما
صرح به بعضهم ثم اوردانهم حرموا الاستنجاء بما فيه معظم
ولم يجعلوه كفرا وفرق بان تلك حالة حاجة وايضا الماء
يمنع ملاقاة النجاسة فان فرض انه قصد تضمخه بالنجاسة
ياتي فيه ما هنا على ان الحرمة لا تنافي الكفر انتهى كلامه في الايراد

والجواب شامل لغير الانبياء والملائكة قال وكالقاء المصحف
ونحوه في القذر كتلطيخ الكعبة او غيرها من المساجد بنجس
ولو قيل تلطيخ الكعبة بالقذر الطاهر كذلك لم يبعد الا
ان كلامهم قد لا يأباه انتهى وانظر حكم ما لو القى المصحف
ونحوه في القاذورات ولو طاهرات بغير عذر وكان في صندوق
او نحوه هل يفصل فيه بين ان يقصده او يطلق وحرره قوله
في القاذورات ولو طاهرات بغير عذر قوله بكلمات
الكفر قال ابن جماعة في شرح بقول العبد ما نصه اختلفا
في التلفظ بالكفر من غير اعتقاد ولا اكراه فقيل يكفر بذلك
وقيل ولو كان عن اكراه فلا كفر اتفاقا قوله انه كفر اي
علامة للكفر ق قوله ولهذا اشارة الى قوله نعم الخ
صرق وكتب ايضا اي قوله ولا نزاع في انه من المعاصي وكتب
ايضا قوله وبهذا ينحل ما يقال الخ لانه يجاب عنه بان الادلة
الشرعية دلت على ان الشارع جعلها امارة التكذيب فكانت
كفرا لدلالتها على تحقق التكذيب ق قال شيخنا عقبه وقضية
هذا وما قبله انه كفر ولم يوجد منه التكذيب في الواقع لم يكن
كافرا بل مومنا وان صدر منه المعاصي المذكورة نعم ان وجد ما يدل
على الاستحلال فليراجع انتهى كلامه وكتب عليه بعض اخواننا
الافاضل رحمه الله سبحانه ما نصه سياتي بيان ذلك بينه الفاضل
الكستلي في شرح المقاصد وكذا الغزي وفي قول شيخنا على وجه
يدل على الاستحلال لا توهم فيه ان الاستحلال اعتقاد الحل

وهو

وهو الجامع للتصديق الاتي لان محل التوهم لو لم يقل يدل واما
مع ذلك فلا لانه على غاية ما فيه انه امارة دالة وقد تتخلف
كغيرها انتهى كلامه رحمه الله سبحانه قوله القصاص في
القتلى الاية وكتب ايضا قيل انه لا دليل في هذه الاية
لاحتمال ان الخطاب للحكام ورد بانه خلاف الظاهر والظاهر
منه عموم الخطاب وحينئذ فوجه الدلالة فيها ان المخاطب
هو القاتل وغيره فدل ذلك على انه مومن مع اتصافه بالقتل
والله اعلم قوله نصوحا صفة توبة على الاسناد المجازي
وكتب ايضا اي بالغة في النصح وهو صفة التائب فانه ينصح
نفسه قوله وان طائفتان من المومنين اقتتلوا الخ
اقول الظاهر انه لا دليل في هذه الاية اصلا كما يعلم مما حرره
شيخنا العلامة احمد بن قاسم في الايات البينات في
اطلاق اسم الفاعل على الحال وغيره فليراجع بمزيد التامل
فانه نفيس جدا الكاتبه احمد قوله من عصر اي من انقراض عصر
صر قوله الى يومنا المراد باليوم مطلق الوقت ق قوله
بالصلاة اي على الصلاة قوله من غير توبة عن الكبيرة
قوله والدعا عطفا على الصلاة ع قوله والاستغفار
من عطف الاخص على الاعم قوله بعد الاتفاق ظرف
للاجماع وكتب ايضا قوله بعد الاتفاق الخ لا بد من ذلك في
تتمة الدليل فافهم قوله على ان ذلك اي الصلاة والدعا
والاستغفار قوله الحسن البصري احد اعلام التابعين

وكتب ايضا عن ابي الحسن بن يسار وكتب ايضا وقيل انه
رجع عنه قوله فاحدفا معاشر المعتزلة قوله وتركنا اي
العينان قوله هو فاسق للاتفاق عليه ق قوله وليس
بمومن نفيا لمذهب اهل السنة لمخالفة غيرهم لهم ق قوله
ولا كافر نفيا لمذهب الخوارج لمخالفة غيرهم لهم ق قوله
ولا منافق نفيا لمذهب الحسن البصري لانفراده به ق.
قوله ان هذا الاحد قوله السلف ومنهم الحسن لان
النفاق كفر بلا واسطة ايضا عنده على انه قد نقل عنه الرجوع
الى القول بالمذهب الحق عزمي وكتب ايضا وهم الصحابة والتابعون
ومن بعدهم لا الخوارج ومن في معناهم ص قوله من عدم
بيان لقوله ما اجمع عليه قوله المولفين الايمان والكفر
قوله فيكون باطلا للاجماع فان كان قطعيا فمخالفته
كفر والا فبدعة قطلوبغا وكتب ايضا قوله فيكون باطلا
لك ان تقول ان الخلاف يرجع الى التسمية والحسن البصري
يقول انه منافق مخلد في النار والمعتزلة يقولون انه لا
ولا وهو مخلد في النار ثم رايت في شرح ابن عزمي ما يوخذ منه
رد ذلك وكذا في كلام غيره والعبارة لابن عزمي واما ما نقل
عن الحسن فليس المراد منه النفاق والكفر بل هو ماخوذ من قوله
عليه الصلاة والسلام ان المنافق ثلاث الحديث ومعلوم ان
الحسن لا يقول بخروج من وعد فاخلف من الايمان انتهى
كلامه قوله فاسقا لا يستوون قوله ولقوله عليه السلام

عطف على قوله تعالى قوله حين يزني الزاني الظرف متعلق
بمومن قوله ولا كافر بالجزاء ليس بمومن بكذا ولا كافر
لما الحق ق قوله لما تواترا للحالة التي ق قوله والجواب
اي عن الاية قوله هو الكافر لا مرتكب الكبيرة ف وكتب ايضا
لا الخارج فان الفسق الخروج وكتب ايضا بقرينة قوله
بعد لا يستوون فان نفي الاستوا انما ورد في التنزيل
بين المتقابلين تقابل التضاد لقوله وما يستوي الاعمى
والبصير قوله من اعظم بل اعظم ق وكتب ايضا يحمل على الفرد
الكامل قوله والحديث عطف على المراد كما اشار اليه ق وكتب
ايضا الذي فيه سلب الايمان عن مرتكب الكبيرة ق قوله
والمبالغة ترك العبد وهو الكامل فانه داخل في مسمى الايمان
الكامل كما سياتي قوله وان زنى وان سرق مقول
القول قوله على رغم ورغم الانف وصوله الى الرغام بالفتح
وهو التراب على سبيل الغلبة بقربه عند وقوع الشي على خلاف
مراد المخاطب بهذا او الجار متعلق بمحذوف اي غلب هذا على
رغم انفه انتهى قوله في ان الفاسق متعلق الظاهر قوله
ومن لم يحكم العموم في الوصول لليهود دون هذه الاية والمراد
بما انزل الله التوراة بدلالة السياق في قوله تعالى انا انزلنا
التورية فيها هدى ونور لخ او ان كلمة ما للجنس فيعم النفي والمراد
ومن لم يحكم بشي مما انزل الله اصلا ولا نزاع في كونه كافرا وقد
يجاب بان الحكم هو التصديق ولا نزاع في كفر من لم يصدق

بما انزل الله لكنه مخالف للسياق بل قال بعضهم انه غلط في
هذا المقام وكتب ايضا انظرها فيه) قيل على ان مرتكب الكبيرة
الصغيرة كافر ومحرره ع قوله بما انزل الله من الكتب المنزلة
قوله فاولئك هم الكافرون الحصر للمبالغة ق قوله
ومن كفر قيل الاية دالة على ان الكافر فاسق لان الفاسق
كافر انتهى شمنى قوله بعد ذلك اي ايمانه قوله هم الفاسقون
والفاسق لم يحكم بما انزل الله ولان ضمير الفصل من قوله
فاولئك هم الفاسقون حصر الفاسق في الكافر لانه لتخصيص
المسند اليه بالمسند وجعل المسند مقصورا عليه
فيصدق حينئذ ان كل فاسق كافر غزي وغيره وكتب
ايضا اي الكاملون في الفسق وهم الكفار فلا دليل فيها
فا لشيخنا ومما يدل على التاويل ان الخوارج يلزمهم
تاويل هذا الحصر لانه حصر الكافر مقيد بكون كفره بعد ذلك
في الفاسق مع ان الكلام مطلقا محصور فيه على زعمهم
قوله وفي ان العذاب اي واحتج الخوارج بالنصوص
الظاهرة في ان العذاب لحق وكتب ايضا وقد ثبت تعذيب
اهل الكبائر قوله ان العذاب لان تعريف المسند اليه
تعريف الجنس مقصور على المسند كما تقول الامير زيد اذا
لم يكن امير سواه فالمعنى هنا ان العذاب مقصور على كونه
على المكذب والخزي السوء على كونه على الكافر قوله ان
الخزي بتقدير عموم الخزي والمراد الخزي الكامل فلا دليل فيه

لهم

لهم وكتب ايضا قوله ان الخزي اي كل خزي وسوء وقال في
اية اخرى ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته ومرتكب
الكبيرة يدخل النار فهو مخزي فتامل غ قوله والجواب
انها اي الايات الدالة على ان مرتكب الكبيرة كافر في قوله
متروكة الظاهر اي قوله محمولة على خلاف الظاهر قوله والاجماع
عطف على النصوص القاطعة قوله والخوارج علم لقبي
قوله خوارج صفة جمع خارج قوله يشرك به اي يكفر
به قوله باجماع المسلمين المعتزلة واهل السنة وكتب
ايضا منهم المعتزلة لكن محل الاجماع في الكافر المعاند
قوله يجوز عقلا هذا هو الصحيح الذي يجب اعتقاده شيخ الاسلام
وقال بعضهم انه مذهب الاشعري وكثير من المتكلمين كما نص عليه
وذهب الاشعري الى جواز تخليد المومنين في النار وكذا
تخليد الكفار في الجنة لكن عقلا والسمع ورد بخلافه
واستدل على ذلك بانه لو فعله لم يكن ظلما لانه تصرف في
ملكه والظلم تصرف في ملك الغير فلا يكون ظلما وعند اصحاب
ابي حنيفة لا يجوز ان يخلد الكافر في الجنة والمومن في النار
واستدلوا على ذلك بما بينوه فليراجع وتلخص ان الخلاف
بين الاشعري واصحاب ابي حنيفة والمعتزلة في الجواز
العقلي لا الوقوعي لكن المعتزلة يفارقون اصحاب ابي حنيفة
في القول بتخليد مرتكب الكبيرة في النار ووقوعه بالفعل
كالكافر على ما سياتي وعلمت من ذلك ان قولهم له

اثابة العاصي وتعذيب الطائع معناه عقلا لا سمعا على هذا
الخلاف السابق فتامل كاتبه احمد غ ثم هل معنى هذا
الكلام ان له ان يثيبه لاجل عصيانه ويعاقب الطائع لاجل
طاعته او معناه ان له ذلك لا بهذا القيد فليحرر واما الجواز
الشرعي فالذي يظهر الان ان يقال لا يجوز اي لا يقع
شرعا عقاب الطائع لان الادلة الشرعية قامت على عدم
عقابه واما العاصي فيجوز شرعا اثابته وعدم عقابه
لان الادلة الشرعية قامت على انه تحت المشية ان شا
عفا عنه وان شا عاقبه واما انه هل يجوز شرعا اثابته
لاجل عصيانه فالظاهر لا هذا ما ظهر من تقرير الدرس
فعليك بالتحرير والنقل كاتبه احمد الغنيمي فان قلت هل
يشكل على هذا التقرير ما صرح به من انه يحرم الدعا لجميع
المومنين والمومنات بمغفرة جميع الذنوب معللين ذلك
بالقطع بدخول طائفة منهم النار فهذا ينافي ما تقرر من جواز
اثابة العاصي قلت لا منافاة لان كلامنا في افراد العصاة
لا في جملتهم كلها لان القاطع من الدليل انما قام على عدم
الغفر للجملة كلها على ما سبق حتى لو قال اللهم اغفر للمومنين
والمومنات جميع ذنوبهم ولم يرد الكل جاز او اراد الكل ولم
يرد جميع الذنوب جاز ايضا وكذا حالة الاطلاق فيما يظهر
هذا ما ظهر لكاتبه احمد ثم رايت في شرح شيخنا على الورقات
الكبير بعد قول المتن فالواجب ما يثاب ما نصه اي يقع الثواب

الذي

الذي هو المقدار المخصوص من الجزا يعلمه الله سبحانه فليس المراد
مجرد الامكان والجواز والا فما عدا الواجب حتى الحرام كذلك
لان الحق جواز اثابة العاصي ومعاقبة الطائع على فعله
تفضلا لا وجوبا كما هو المذهب الحق ثم قال في المتن
ويعاقب قال في الشرح اي يقع العقاب عدلا فليس المراد مجرد
الامكان والجواز والا فغير الواجب كذلك كما تقدم انتهى
وبتامله يصح الحال ولا يخفى ان اثابة العاصي غير العفو عنه
فان العفو عنه جائز وواقع كرما منه تعالى نسله من فضله
ذلك بمنه **قوله** بدليل السمع لقوله تعالى ان الله لا يغفر
ان يشرك به **قوله** وبعضهم من المعتزلة ذهبوا الى
ذلك بناء على قولهم بالقبح العقلي وفي التعليل بالاغراض وتبعهم
صاحب العمدة ابو البركات النسفي من الحنفية قاله ابن ابي
شريف وغيره **قوله** قضية الحكمة اي مقتضاها **قوله**
التفرقة يجوز التفرقة بغير ذلك كاثابة المحسن دونه
على ان نهاية الكرم تقتضي العفو عن نهاية القبح مغربي **قوله**
لا يحتمل اي لا يقبل **قوله** ورفع الحرمة اي التحريم تفسير للاباحة
واعترض هذا الدليل من قبل الاشاعرة بانه خطابي يفيد
الظن لا عقلي يفيد القطع المطلوب في باب العقائد
اذ العقل لو خلي ونفسه لم يحكم بايجاب الاباحة ورفع الحرمة
ولئن سلم حكمه بذلك فلا يسلم انه مرتب عليه عدم امضاء العفو
ورفع الغرامة على انه يعارضه حظ اخر هو انه تعالى عفو يحب

العفو فلا يبعد عقلا ان يصدر عنه ما هو نهاية في العفو وهو
العفو كما هو نهاية في الجناية وكتب ايضا عنه في حال من الاحوال
ولو حالة الاكراه وانما رخص في اجراء كلمة الكفر على لسانه
عند قيام الصارف عن مدلولها وكتب ايضا قال بعضهم
عطف تفسير قوله ودفع الغرامة هي ما يلزم اداوه والمراد
بها هنا ما يستحقه من العقاب ورايت بخط شيخنا ما نصه
فسر البيضاوي قوله تعالى غراما من قوله ان عذابها كان
غراما بقوله لازما انتهى قوله وايضا الكلام في دليل خطابي
لا يخفى ضعفه كما قال الشارح قوله يعتقده حقا هذا
الدليل لا يشمل المعاند كما دل عليه قوله تعالى وجحدوا بها
واستيقنتها انفسهم الاية فالدليل غير تام لعدم انطباقه
على جميع افراد المدعى قوله ولا يطلب له اي للاعتقاد
قوله اعتقاد الابد من اضافة الظرف الى مظروفه
وكتب ايضا اذ عرضه الدوام عليه ق قوله وهذا بخلاف
اي وهذا الكفر بخلاف سائر الذنوب اي باقيها فليس فيها
شيء مما تقدم من الشرك فافهم وكتب ايضا حتى الكبيرة
التي لم يتب عنها وان كان صاحبها يخلد عندهم في النار
فتامل ع قوله ويغفر قال في المقاصد ومعنى الغفران
ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المواخذة انتهى قوله
لمن يشاء يشمل الكفار ولا اشكال فيه بناء على ان الكلام
في الجواز كما يصرح به قول الشارح الاتي والجواب ان مجرد

جواز

جواز العفو الخ ولا سيما وقد تقدم جواز مغفرة نفس الشرك
على احد قولين فكيف بهذا او على القول الاخر لا مانع من الفرق
فتامل شيخنا ق بلفظه على الهامش قوله خلافا للمعتزلة
في منعهم في الكبيرة بدون التوبة ق قوله وفي تقرير
الحكم الذي تضمنه المتن وكتب ايضا اي ذكره بهذه العبارة وكتب
ايضا اي اثباته بدليل حيث ذكر الاية المتضمنة للحكم فافهم ز
قوله على ثبوته اي الحكم قوله كثيرة خبر قوله والايات
بخصوصها اي المغفرة كما ــــ او الايات والاحاديث
قوله المقرونة واما التي لم تقترن بالتوبة فمنعوه سمعا
وان جاز عقلا عند كثير منهم حتى صرح بعض المتاخرين منهم
بان القول بعدم حسن العفو عن المستحق للعقاب عقلا
قول ابي القاسم الكعبي انتهى مقاصد ومن ذلك يعلم
الفرق بين الكفر والمعصية التي لم يتب عنها وان اشتركا
في الخلود في النار بان المعصية التي لم يتب عنها يجوز عقلا
ان يغفر بخلاف الكفر فانه لا يجوز ان يغفر عقلا كما تقدم
في الصفحة السابقة عن ابن ابي شريف وغيره ثم رايت في كلام
الكمال ابن ابي شريف في بحث الشفاعة الاتي قريبا ما نصه
وعندهم يعني المعتزلة لما لم يجز اي عقلا العفو بدون الشفاعة
عن الكبيرة التي مات صاحبها غير تائب لم تجز الشفاعة اذ
لا فائدة لها عندهم بناء على قاعدتهم في ايجاب عقاب صاحب
الكبيرة انتهى وكتب ايضا وفي المقاصد ايضا ان المذهب

عند المعتزلة على ما صرحوا به في كتبهم من ان العقاب بعد
التوبة ظلم يجب على الله تركه ولا يجوز فعله انتهى المقصود نقله
قوله تمسكوا على قولهم بان الصغائر والكبائر الغير المقرونة
بالتوبة لا تغفر وكتب ايضا قوله تمسكوا اي على قولهم بان
مرتكب الكبيرة بدون توبة لا تغفر واما الذي بين الاسطر
ممنوع انتهى شيخنا ف واراد بقوله الذي بين الاسطر
هو قوله عند قوله تمسكوا على قولهم بان الصغائر والكبائر
الغير المقرونة بالتوبة لا تغفر ف انتهى احمد ولعل وجه المنع
ان الدليل لا يشمل الصغائر تامل قوله عمومها اي فعل
كبيرة لم تقترن بتوبة ف ق قوله دون الوجوب اي
وجوب الوقوع الذي هو محل النزاع وكتب ايضا اي الذي
هو مدعى المعتزلة في الوقوع اعم من الوجوب ولا اشعار
للاعم بالاخص وكان ينبغي للشارح ان يشير الى دعوى
الوجوب عندهم في السابق فافهم لكاتبه احمد ع قوله
وقد قرنت الجملة حال قوله تخصص اي تلك النصوص
وكتب ايضا اي يخرج قوله عن عمومات الوعيد هذا هو
الجواب الصحيح عن تمسك المعتزلة وزعم بعضهم الخ قوله
الذنب المغفور ولو كبيرة بلا توبة ف قوله وزعم بعضهم
في الجواب عن المعتزلة قوله في الوعيد بخلاف الوعد فلا
يجوز الخلف فيه اتفاقا قوله فيجوز من الله تعالى قال
الشيخ في كتاب العضد وكذلك لا يقال يجوز للحق تعالى

ان

ان يفعل كذا ويجوز ان لا يفعل لان اطلاق الجواز على الله تعالى
لم يرد لنا في كتاب ولا سنة ولا دل عليه عقل مع ان الجواز
يفتقر الى مرجح بوقوع احد الجائزين وما ثم فاعل الا الله تعالى
وقال في الباب العشرين واربعمائة والذي نقول به ان
اطلاق الجواز على الحق جائز للعارف الذي علمه الله تعالى ضرب
الامثال لله تعالى وذلك لان اعيان المخلوقة من حيث
كونها ممكنة تقبل الوجود وتقبل العدم فجائز انه تعالى
يخلقها وجائز ان لا يخلقها فلا موجود لها اذا وجدت
فالمرجح هو الله واذا لم توجد فالمرجح هو الله ايضا ولا
حاجة الى تكلف ارادة زائدة وبذلك يستقيم كلام اهل
هذا المذهب وان كان الادب مع الله تعالى اكمل واتم
بل اوجب انتهى قلت والذي ذهب اليه القلانسي
وعبد الله بن سعيد انه لا يجوز اطلاق الجواز على الله عز
وجل كان يقال يجوز ان يكون الله واتفق اصحاب
القلانسي وعبد الله بن سعيد على قولهم انه تعالى لا يجوز
ان يرى نفسه وبه قال جماعة من منكري الرؤية والله تعالى
اعلم من اليواقيت للشيخ الشعراوي في المبحث الخامس عشر
باسقاط بعض الفاظ ثم تامل قوله فالمرجح هو الله
مع قوله ولا حاجة الى تكلف ارادة وحرره قوله كيف اي
يجوز قوله وهو تبديل الخ واجيب عن ذلك بانه يتجه
ان يكون مرادهم ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فاللائق بكرمه

ان يبني اخباره على المشيئة وان لم يصرح بذلك بخلاف الوعد
فلزوم الكذب والتبديل منتف كمال قوله الثاني الخ هذا
الدليل يجري في الصغائر فليتأمل لكاتبه كذا بخط شيخنا
وكتب ايضا يعني لو كانت الاية باقية على عمومها يلزم ان
المذنب يعلم انه لا يعاقب على الذنب الخ قطلوبغا وكتب ايضا
من الوجهين وهو عقلي والاول اعني قوله لا يعاقب اي
كما اقتضاه كلام اهل السنة من العفو عن صاحب الكبيرة
الذي لم يتب عنها قوله تقريرا اي حاملا للتلبس
بالذنب على اقراره عليه واغراء اي تخصيصا بغيره على الذنب
اي لمن قلده في ذلك العلم والا فكيف يكون العلم القائم
باحد اغراء لغيره على موجبه قوله وهذا ما ذكر من التقرير
والاغراء ينافي الحكمة المذكورة بان الحكمة في ارسال
الرسل هي التحذير من الذنب والتنفير عنه والامر بتركه
بالتوبة والجواب اي من الملاحظة المفهوم من الاية
قوله جوازا لعفو اي احتمال العفو المجرد عن الترجيح
على احتمال العقاب لا يوجب ظن العقاب اذ المفروض عدم
الترجيح لجانب العفو الذي هو عدم العقاب فضلا عن
العلم به فمن اين يلزم العلم بعدم العقاب حتى يكون تقريرا
واغراء فلا يلزم المحذور المذكور انتهى قوله عن العلم
اي بعلم المذنب عدم العقاب قوله وكتب ايضا الذي ادعوه
المعتزلة ولا شك في برودة ذلك الاستدلال قوله

كل

كل واحد من العصاة نظرا الى العموم قوله وكفى به اي بترجيح
جانب الوقوع والباء في به زائدة ومدخولها هو الفاعل
قوله ويجوز العقاب اي شرعا خلافا لمن نفى الجواز الشرعي
والا فقد سبق ان الكفر يجوز عقلا عدم العقاب عليه
والعفو عنه على احد القولين وصرح بجواز العقاب على الصغيرة
وان فهم من تقييد غفران ما دون الشرك بالمشيئة للرد
على بعض المعتزلة كما سياتي وكتب ايضا قوله ويجوز العقاب
على الصغيرة الخ اقول الذي تحصل من تقرير الدرس ان الجواز
العقلي في الصغيرة متفق عليه بين اهل السنة والمعتزلة
وانما الخلاف بينهم في الجواز الشرعي واما الكبيرة التي
لم يتب عنها فيمتنع العفو عنها سمعا عندهم ويجوز عقلا عند
كثير منهم كما نقلناه على الهامش السابق عن المقاصد
واما الكفر فقد تقدم في الشارح الخلاف في الجواز
العقلي بين اهل السنة والمعتزلة واما الصغيرة التي لم
يتب عنها فقال الكمال ابن ابي شريف لا تجب عندهم
مغفرتها بل يقولون يغفرها ان شاء انتهى فليحرر مرة اخرى
لكاتبه احمد ثم رايت بعضهم فيما كتبه على الشارح قال
ما نصه ومن اجل ان الثواب عندهم منفعة خالصة لا يشوبها
شي كان المشهور عندهم جواز العقاب على الصغيرة مطلقا
اجتنب الكبائر ام لا كما يوهمه كلام الشارح فيما سبق
من ان ذلك مقيد باجتناب الكبائر وان ذلك قول

بعض المعتزلة فقط انتهى كلامه ومنه يعلم ما في كلام العلامة
ابن ابي شريف ومن تبعه في هذا المحل من التساهل الظاهر
لحاشيته احمد الغنيمي قوله سوا الجتنب اعلم ان الهمزة في
اجتنب همزة وصل مكسورة وقبلها همزة استفهام فحذفت
همزة الوصل وبقيت همزة الاستفهام مفتوحة انظر شرح التوضيح
وحرره قوله تعالى يغفر فدلت بطريق مفهوم المخالفة
على المدعي فافهم قوله لا يغادر اي لا يترك الكتاب
الذي يؤتاه المكلف يوم القيمة قوله انما يكون لحاقول
في الحصر نظر قوله الى غير ذلك اي يعرف في الادلة من هذين
الدليلين الى غيرهما من الادلة قوله وذهب بعض المعتزلة
الخ حرره على هذا القول كثير من المفسرين والمحدثين والفقها
من ايمة السنة والجماعة وجرى عليه ابن ابي زيد المالكي في رسالته
قال بعض مشايخ شيخنا وهو الصحيح للاية الكريمة ومن ان
تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وللاحاديث
الصحيحة الواردة في ذلك واقول يمكن ان يقال ان مبنى
كلام المعتزلة في قولهم لم يجز تعذيبه انه يجب عليه تعالى
ان لا يعذبه ومعنى كلام اهل السنة ان الله سبحانه
وتعالى لا يعاقبه فضلا منه واحسانا عملا بقاعدة اهل
السنة والجماعة انه لا يجب على الله سبحانه وتعالى شيء
وح فلا يقال ان المفسرين والمحدثين اي كثيرا منهم
ومن غيرهم جرى على قول المعتزلة لما علمت من التفرقة

لكن

لكن لما كان المال انه لا يعذب اي لا يقع عليه العذاب تسمحوا في
قولهم جرى على هذا القول الخ لحاشيته احمد قوله الى انه
اي المكلف قوله لم يجز تعذيبه اي قطعا وجرى على ذلك
ابن عطية في تفسير الاية براجع كلام البيضاوي والغزالي
في الاحيا قوله لا يجوز اي لا يحتمل ان يقع لقيام الخ وكتب
ايضا فالباة للوقوع السمعي لا العقلي قوله لا يقع اي لا يجوز
وقوعه قوله واجيب اورد على هذا الجواب انه يلزم
ان لا يجوز العقاب على شيء من الذنوب لا من الصغائر ولا
من الكبائر ما عدا الكفر واجيب بالتزام ذلك لكن المراد
ان الكبائر والصغائر المقارنة للكفر المكتسبة قبل اجتنابه
لا التي بعد الاسلام تجب ما قبله او المراد التي بعد
الاسلام لكن بتقدير ان سلمنا قوله في الحكم كالخلود
في النار وكتب ايضا اي لا في الماهية فانها مختلفة كما هو ظاهر
قوله والشفاعة الخ قال الشيخ جلال الدين السيوطي
وغيره وله صلى الله عليه وسلم يوم القيمة ثمان شفاعات
اولها واعظمها شفاعته صلى الله عليه وسلم من تعجيل
حساب الخلائق واراحتهم من طول الموقف وهي مختصة
به صلى الله عليه وسلم ثانيها ادخال قوم الجنة بغير حساب
وهي مختصة به وتردد في ذلك الشيخ تقي الدين بن دقيق
العيد والشيخ تقي الدين السبكي وقال لم يرد في ذلك شيء
وكان الشيخ محي الدين يقول معنى ان قوما يدخلون بغير

حساب ان المراد انه لم يكن في حسابهم وفكرهم ان الله يدخلهم
الجنة ابدا لشهودهم قبح زلاتهم وقد مر ذلك عن غيره ايضا
ثالثها فيمن استحق دخول النار ان لا يدخلها وردد النووي
في كون هذه مختصة به قال السبكي لانه لم يرد في ذلك نص
لا بنفيه ولا باثباته رابعها في اخراج من ادخل النار من
الموحدين حتى لا يبقى فيها احد وتخلو طبقتهم وهذه الشفاعة
يشاركه فيها صلى الله عليه وسلم الانبياء والملائكة والمومنون
وحكى القاضي عياض في ذلك تفصيلا فقال ان كانت
هذه الشفاعة اخراج من في قلبه مثقال ذرة من ايمان
فهي خاصة به ليست لاحد من الانبياء ولا الملائكة
والمومنين وان كان لغير من ذكر فقد يشاركه في ذلك غيره
خامسها في زيادة الدرجات في الجنة لاهلها وجوز الامام
النووي نفعنا الله به اختصاص هذه به صلى الله عليه وسلم
سادسها في جماعة من صلحاء امته ليتجاوز عنهم في تقصيرهم
في الطاعات كما ذكره القزويني في العروة الوثقى سابعها
من خلد من الكفار في النار ان تخفف عنهم العذاب في
اوقات مخصوصة جمعا بين هذا وبين قوله لا يفتر عنهم
كما ورد ذلك في الصحيحين في حق ابي طالب وكما ذكره ابن
دحية في حق ابي لهب من انه تخفف عنه العذاب في
كل يوم اثنين لسروره بولادة رسول الله صلى الله عليه وسلم
واعتاقه ثويبة حين بشرته به قال الجلال السيوطي رحمه الله

ولا

ولا يرد علينا شفاعته صلى الله عليه وسلم لبعضهم ان يخفف عنه
عذاب القبر لان هذه الشفاعة في المومنين وفي البرزخ
وكلامنا انما هو في شفاعته صلى الله عليه وسلم يوم القيمة على وجه
فيه عموم لسائر الموحدين ولغيرهم على وجه التخفيف فقط
ثامنها في اطفال المشركين ان لا يعذبوا هذه الثلاثة
الاخيرة ذكرها بعضهم واضاف اليها من دفن بالمدينة
رواه الترمذي وصححه انتهى من الفصوص للشيخ الشعراوي
وذكر بعد ذلك عن العارف ابن العربي كلاما حسنا ينبغي
الوقوف عليه من جملته ان الشفاعة الاولى من محمد صلى الله
عليه وسلم تكون في فتح باب الشفاعة للناس فيشفع في كل
شافع ان يشفع الى اخر ما ذكر رحمه الله ونفعنا به **قوله**
وتردد في ذلك الشيخ تقي الدين والشيخ السبكي اي ترددا
في اختصاص ذلك به صلى الله عليه وسلم وليس المراد التردد
في ورود الحديث كما قد يفهم من نقل كلام الشيخ محي الدين
عقب ذلك فان الاحاديث قد تواترت بدخول قوم الجنة
بغير حساب كما نقله الكمال ابن ابي شريف وغيره في بحث
الوزن **قوله** للرسل ظاهره جميعهم قال الكمال ابن ابي شريف
واما شفاعة غيره من الرسل صلى الله وسلم عليهم ففيها احاديث
قوله والاخيار بخاء معجمة ويا اخر الحروف جمع خيّر
بالتشديد لا جمع خير اسم تفضيل فانه لا يثنى ولا يجمع
قوله اهل الكبائر الذين ماتوا من غير توبة وكتب ايضا

واما الصغائر فالمشهور عند المعتزلة عدم جواز العقاب
عليها مطلقا اجتنبت الكبائر ام لا كما يوهمه كلام الشارح
فيما سبق قوله خلافا للمعتزلة اي في نفيهم الجواز فضلا
عن الوقوع وكتب ايضا اي فانهم يقولون لا تجوز الشفاعة
لاهل الكبائر بل هي مقصورة على الطائعين والتائبين
لزيادة الثواب وقد يحتج لهم بان مرتكب المكروه يستحق
حرمان الشفاعة لخبر من ترك سنتي لم ينل شفاعتي
فيحرم اهل الكبائر بالطريق الاولى واجيب بان المراد
بالسنة الطريقة وبانه لا يلزم من استحقاق الشيء وقوعه
انتهى شيخ الاسلام وهناك جواب اخر في ابن ابي شريف
قوله لما لم يجز اي العقوبة بدون الشفاعة قوله لم
يجز اي الشفاعة وهو بالتاء المثناة ويجوز بالتحتية اي
العفو قوله واستغفر اي طلب المغفرة للذنوب وهذا
هو المراد بالشفاعة فان من المعلوم انه صلى الله عليه وسلم
لا بد وان يمتثل ما امر به وان سؤاله المامور به مجاب
ابن ابي شريف قوله بان الاسلوب اي الغرض المقصود
من تكليفاته قوله ثبوت الشفاعة اي لغير الكفار في الجملة
يعني ولا يدل على ثبوت الشفاعة المخصوصة التي وقع النزاع
فيها بيننا وبين المعتزلة فافهم وكتب ايضا يعني ولا يدل
نصا على ثبوت الشفاعة المتنازع فيها وهي الشفاعة لاهل
الكبائر من امته قوله والاية وان لا يدل على الثبوت

في الجملة فان دل على النفي مطلقا لما كان ينفي نفعها الخ وقوله
عند القصد ظرف لنفي في قوله معين اي فائدة يعتد بها
في مثل هذا الكلام قوله وتحقيق ياسهم من رحمة الله سبحانه
قوله بهذا المقام الذي قصد معه تقبيح حالهم وتحقيق
ياسهم قوله بوسموا بوصفوا قوله وليس المراد لانه انما
يتم على القول بمفهوم المخالفة وهو نفي نفع الشفاعة وقوله
بالكافر اي الذي كني عنه بالضمير في وما تنفعهم قوله على
نفيه اي نفي ذلك الحكم فيثبت للمؤمنين في الجملة لانه
اذا انتفى الحكم عنهم ثبت نقيضه في الجملة قوله وهو مشهور
لما كان المشهور وان كثرت طرقه من قبيل الاحاد فلا
يصلح للاحتجاج به على المسائل الاعتقادية القطعية
اردفه الشيخ رحمه الله بقوله بل الاحاديث الخ يعني وان لم
يصلح بمجرده للاحتجاج به في باب العقائد لكن لما كان
سرا للمعنى بالنظر لما انضم اليه من الاحاديث صلح للاحتجاج
به قوله قوما مفعول به لا فيه قوله لا تجزي اي لا ترفع
قوله شيا مفعول به قوله منها اي من نفس وهو عائد على
النكرة قوله شفاعة لنفس اخرى وكتب ايضا الاحتجاج
بهذه الاية يقتضي انتفاء الشفاعة بانواعها ومنها الشفاعة
العظمى لفصل القضاء والشفاعة لزيادة الدرجات
والمعتزلة يوافقونا في اثباتهما فالاية دالة عليهم فان
زعموا اخراجهما من العموم بالادلة فكذا غيرهما بالنسبة لنا

اصحاب الكبائر من المسلمين ابن ابي شريف قوله حميم
اي صديق قوله يطاع اي تقبل شفاعته قوله بعد تسليم
اراد به منع العموم في مجموع الثلاثة لا في كل منها يعني لان
قوله يعني نكرة في سياق النفي عامة فالضمير العائد اليها
عام سيما وقد وقع في سياق النفي ايضا انتهى شيخ الاسلام
وكان مراده والله اعلم انه لا يمكن منع العموم في الاشخاص
لان النكرة في سياق النفي عامة بلا كلام واقول يمكن ان
يقال ان المانع لا يضره ذلك على انا لا نسلم انها في مثل
الاية تدل على العموم قطعا نصا فجاز منع العموم فتامل
لكاتبه احمد الغنيمي قوله ولا لها اي الاثنين ومثلهما
قوله ولما كان اصل العفو والشفاعة ثابتا الخ منه
يعلم انه لم يقم دليل قاطع على تعيين الشفاعة المتنازع
فيها وانه ظني من الجانبين فتامل لكاتبه ع ثم رايت
في باب الايمان من البحر للشيخ زين رحمه الله سبحانه
ما نصه لو قال ان فعلت كذا فانا بريء من الشفاعة الاصح
انه ليس بيمين وعلله في الظهيرية بان الشفاعة وان
كانت حقا لكن من انكرها صار مبتدعا لا كافرا انتهى
فتامله قوله مطلقا يعني سوا اجتنب الصغائر
ام لا تاب عنها اولا وهذا تصريح بالمشهور من مذهبهم
من ان مرتكب الصغائر لا يستحق العقاب اصلا وان اوهم
كلام الشارح فيما سبق خلافه وفيما ياتي ان ذلك مقيد

فليحرر

فليحرر قوله لزيادة الثواب قال ابن السبكي رحمه الله تعالى
الخامسة من الشفاعات زيادة الدرجات في الجنة لاهلها
ذكره القاضي عياض والنووي وغيرهما قال الشيخ الامام
ولم اجد من الاحاديث تصريحا بها ثم ذكر ما يستانس به
لثبوتها من منع الموانع قوله فاسدا اي على مقتضى قواعدهم
كما يعرف من الجواب قوله المجتنب واما غير المجتنب
فالعفو عنها غير مفيد لانه عندهم مخلد في النار اللهم الا
ان يقال المعنى من العفو عنها سقوط عقابها اي لا يعاقب
في خلوده الا على الكبيرة فقط انتهى ابن ابي شريف وتقدم
له عند قول المصنف ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ان
مغفرة الصغائر ليست عامة فصغيرة غير التائب لا يجب
عندهم مغفرتها بل يقولون يغفرها ان شاء انتهى كلامه
ايضا واقول المشهور من مذهب المعتزلة عدم
المؤاخذة بالصغيرة مطلقا تاب عنها او لم يتب اجتنب
الكبائر ام لم يجتنب وفي الكستلي وما قيل من ان العفو
انما هو عن الصغيرة من لم يجتنب الكبائر فجوابه انه لم يثبت
عنهم القول باستحقاق العقاب بارتكاب الصغيرة اصلا
وان اوهم كلام الشارح فيما سبق ذلك في الجملة لكنه
يجري هنا على ما هو المشهور فلا غبار على كلامه
هنا انتهى قوله فلا معنى الخ لان العفو انما يكون عمن
يستحق عقوبة والغرض انهما لا يستحقان بل مقتضى

مذهبهم وجود العفو بالكلية **قوله** لا يخلدون اي يقطع بعدم
خلودهم في النار وهو مذهب اكثر السلف وجميع ايمة الحديث
وكثير من المتكلمين والمحكي عن الامام مالك والشافعي والاوزاعي
رضي الله عنهم وان قلنا الاعمال جزء من الايمان من لم يعمل
شيا وكان عنده مجرد التصديق يقطع بعدم خلوده كما
تقدم واما انه يجوز عقلا ان يخلد فنعم عند الاشعرية
وكتب ايضا اي لا يقطع بتخليدهم وان جاز عقلا عند
اهل السنة خلافا للمعتزلة فانهم يقولون بخلودهم كما
سياتي **قوله** وان ماتوا ينبغي ان تكون الجملة حالية
فافهم **قوله** قبل دخول النار ولا في النار ايضا لان جزاء
الايمان الثواب وداره الجنة **قوله** ان الذين امنوا
وعملوا الصالحات الخ فانه تعالى رتب الفوز بجنات
الفردوس على مجرد الايمان والعمل الصالح من غير اشتراط
الاجتناب عن الكبائر فدل على ان اهل الكبائر من المومنين
وتارك الاعمال الصالحة فتكون الاية من النصوص الدالة
على كون المومنين من اهل الجنة بمجرد الايمان كما يشير اليه
سياق كلامه انتهى كستلي اقول ظهر لي وجه في تقرير
الدليل من الاية وهو انه لا جاز ان تكون الالف واللام
في قوله الصالحات للاستغراق حتى يكون المعنى ان من امن
وعمل جميع الصالحات كانت له جنات الفردوس حتى يدل بمفهومه
على ان من لم يعمل جميع الصالحات لا تكون له الجنة فان الاجماع

صد عن ذلك فتعين ان تكون للجنس اذ لا عهد حتى يحمل عليه
وحيث كانت للجنس ثبت مدعى اهل السنة نصرهم الله فيصير
المعنى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات
الفردوس وهو صادق بفرد من الصالحات **قوله** من النصوص
الظاهر ان المراد بالنص هنا اللفظ القراني وان لم يكن
قطعي الدلالة بدليل قوله مع ما سبق الخ كاتبه ع **قوله**
الدالة على كون المومنين من اهل الجنة ان قلت الاية الثانية
انما دلت على كون المومنين العاملين صالحا فلا تدل على المدعى
من ترتب الفوز بجنات الفردوس على مجرد الايمان واجيب
بانه لا قائل بالفرق بين مرتكب الكبائر وتارك الاعمال
الصالحة فكما ان الاجتناب لا مدخل له في ذلك الترتب
كذلك الاعمال الصالحة لا مدخل لها فيه دون ذلك
الاجتناب بالاجماع فتكون الاية من النصوص الدالة
على كون المومن من اهل الجنة بمجرد الايمان كما يشير اليه
كلام الشارح تقريرع **قوله** مع ما سبق لعل المراد ان
الدليل انما يتم بذلك على ما تقدم عندهم من ان مرتكب الكبيرة
منزلته بين المنزلتين فافهم كاتبه احمد وكتب ايضا
قوله مع ما سبق الخ لعله اشارة الى ما يقال ان ما ذكر لا دليل
فيه اذ الخصم لا يصدق الايمان لانك تقول ليس بمومن ولا
كافر وحاصل الجواب انا بينا فيما سبق بطلان مذهبهم
في ذلك فصح الدليل كاتبه احمد ع **قوله** وايضا الخلود

في النار هذا الدليل الزامي على مقتضى قاعدتهم من التحسين
والتقبيح والاقتصر فيه تعالى في ملكه لا يوصف بالظلم وعدم
العدل **قوله** فلا يكون عدلا اورد عليه انه يجوز ان
تكون مراتب النيران متفاوتة في الحرارة شدة وضعفا
فيعذب الكافر باشدها واصحاب الكبائر باضعفها مع استوا
الفريقين في الخلود في النار فلا يلزم من مجازاة غير الكافر
بالخلود الزيادة على قدر الجناية المستلزم لعدم العدل
المحال او هذا الجزا ليس عين جزاء الكافر بل دونه واجيب
بان هذا الدليل العقلي ليس مثبتا لاصل الحكم وهو عدم
الخلود بل بيان لوجه الحكمة في ذلك الحكم الثابت بالنصوص
القطعية وبالجملة فهو توجيه لما وقع وبيان لحكمته لا انه
مثبت له من اصله حتى ترد تلك الاحتمالات العقلية هكذا
قرر بعض **قوله** اذا اجتنب الكبائر هل مثل اجتناب الكبائر
اذا تاب من الكبائر قال بعضهم اذا تاب من الكبائر اندرجت
الصغائر في ضمنها لقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون
عنه نكفر عنكم سيئاتكم لكن ينبغي ان لا يطمع في ذلك
ويجهد نفسه في التوبة عن جميع الذنوب صغيرها
وكبيرها والظاهر ان الواجب في الصغائر احد امرين
اما التوبة عنها عينا او فعل ما يكفرها من الصلاة واجتناب
الكبائر وقال المحب الطبري في احكامه اختلف العلما
في ان تكفير الصغائر بالعبادات هل هو مشروط باجتناب

الكبائر

الكبائر على قولين احدهما وهو ظاهر قوله صلى الله عليه وسلم ما اجتنبت
الكبائر وظاهره الشرطية فاذا اجتنبت كانت مكفرات لها
والا فلا وذكر ابن عطية في تفسيره ان هذا قول الجمهور
وقال بعضهم لا يشترط والشرطية في الحديث بمعنى الاستثناء
والتقدير مكفرات ما بينهن الا الكبائر قال وهذا اظهر الخ
انتهى زركشي في قواعده والذي تحرر ان الصغائر تكفر باجتناب
الكبائر وعلى ذلك هل تحتاج الى التوبة مع كونها مكفرة فذهب
جمع منهم ابن السبكي وغيره انه لا بد فيها من التوبة كالكبائر
وذهب جمع منهم السبكي الكبير والزركشي انها لا تحتاج الى
التوبة فالواجب في الصغائر احد امرين اما التوبة عنها عينا
او فعل ما يكفرها واعتمد الشيخ ابن حجر الهيتمي انه لا بد من
التوبة وان وجد المكفر واطال في تقريره واما الكبائر اذا
وجد ما يكفرها كالحج محرما انه لا بد فيها من التوبة هذا
ما تحرر في الدرس **قوله** ليسوا من اهل النار هذا القدر
ظاهر عندهم واما اذا لم تجتنب الكبائر فهو من اهل النار
وهو ظاهر ايضا عندهم لكن هل يعذب مع كونه خالدا في
النار عندهم على الكبائر فقط دون الصغائر او يعذب
عليهما المشهور من مذهبهم عدم المواخذة على الصغائر مطلقا
خلافا لما يوهمه كلام الشارح فيما مر **قوله** الاستيجاب
اي جعل الشي واجبا كان المطيع جعل الثواب بطاعته واجبا
عليه تعالى لا يصح منه تركه عقلا وكذا العاصي جعل العقاب

واجبا لا يترك تعالى عدلا او الاستحقاق بهذا المعنى منتف
عند اهل السنة والاستحقاق بمعنى ان الثواب يترتب على الطاعة
تفضلا بمقتضى الوعد وكذا العقاب قد يترتب على المعصية
عدلا وفي الوعيد من غير وجوب فهو وان كان مسلما
عندنا لكنه لا يجديهم كستلى **قوله** المكث الطويل الصادق
بالدائم وغيره فيكون مشتركا معنويا **قوله** اي اذعان
حكم المخبر الخ يعني ان معنى التصديق لغة النسبة الى الصدق
مع الاذعان والقبول واشار الشارح الى النسبة بقوله
وجعله صادقا اي اعتقاده صادقا وينبغي ان يزيد بعد
قوله اي اذعان حكم المخبر او الخبر لان التصديق كما علمت
النسبة الى الصدق والصدق المنسوب اليه كما يتصف به
المخبر يتصف به خبره فتأمل **فائدة** سبب وجوب
الايمان قيل انه نعمة الوجود وكمال العقل وقيل صدرت
نفس صورة العالم شرح التحرير **قوله** وقبوله بتفسير
الاذعان وكتب ايضا واعلم ان الاذعان والقبول
فسرهما في شرح المطالع بادراك ان النسبة واقعة او
ليست بواقعة والمعروف في كتب المنطق هو ان التصديق
عند المتقدمين ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة
في المعروف في كتب المنطق دون زيادة على ذلك وانه عندهم
من قسيم العلم اي الادراك وهو من مقولة الكيف عندهم
ان فسر الادراك بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل

ومن

ومن مقولة الانفعال ان فسر الادراك بانتقاش النفس بصورة
الشيء والظاهر ان الشارح لم يقصد بالاذعان والقبول
هذا المعنى المذكور بل قصد ما قاله الامام الغزالي من ان
الاذعان والقبول من كلام النفس وليس من قبيل العلوم
والمعارف وعبارة امام الحرمين في الارشاد ثم التصديق
يعني الذي هو الايمان على التحقيق كلام النفس لكن لا يثبت
الا مع العلم وظاهر عبارة الشيخ ابي الحسن الاشعري كما
قاله الكمال ابن الهمام في المسايرة ان الايمان كلام النفس
مشروط بالمعرفة فهنا امران قائمان بالقلب الاول المعرفة
وهي التجلي والانكشاف والثاني الاذعان الاختياري
الذي يعقب هذا التجلي وعند غير الامام الغزالي بالتسليم
الباطن وهو من كلام النفس وكلاهما حاصل من النظر في الادلة
فهذا هو الوجه في تفسير الايمان وهو في الحقيقة تحقيق
بمعنى تصديق القلب لغة لان الشارع انما يخاطب العرب
بلغتهم التي يعرفونها ليفهموا ما هو المقصود بالخطاب اذ لو كان
الايمان في الشرع قد عبر عن الوضع اللغوي لبين كما بين
نقل الصلاة والزكاة ونحوهما بل كان اولى بالبيان نعم يمتاز
عن غيره من انواع التصديق اللغوي بخصوص متعلقاته واعلم
انه اذا حصل التجلي والانكشاف للقلب وحال في النفس
من كلامها ضد الاذعان من الاباء فهو ضرب من كلام النفس
ايضا يسمى بالكفر عنادا وهو لا ينافي المعرفة كما لا يخفى على المتأمل

من الكمال التقاط شيء يسير مع تصرف **قوله** وجعله اي المخبر
بالكسر صادقا اي اثبات الصدق له والعطف في قوله
وقبوله وجعله صادقا تفسيري لانها تفسير للاذعان الذي
هذا الاذعان فعلا ولا انفعالا بل هو من قبيل كلام النفس
كما سنحققه انتهى كمال وهل يقال ان قضيته انه اذا ادعى
للمخبر ولم يثبت الصدق للمخبر لا يكون ايمانا **قوله** افعال
فيه اشارة الي ان اصله اأمان بهمزتين الاولى للتعدية
والثانية فاء الكلمة فليست الثانية بالمانعة له في التصرف
وكتب ايضا قوله افعال من الامن كذا قال الزمخشري
في كشافه وغيره ولك ان تقول كيف يجامع هذا قوله
نقله في اللغة التصديق فانه اذا كان نفس مدلوله
التصديق امتنع ان يكون افعالا من الامن بل كان المناسب
له ان يقول معناه من اللغة عدم الخوف اللهم الا ان
يقال قوله انه في اللغة التصديق لم يرد به انه نفس
ما وضع له بل هو لازم ما وضع له لا مطلقا بل باعتبار خصوص
المادة وان صدق لانه اذا كان متعلقه الاخبار كان
لازم ما وضع له ذلك اي الايمان باعتبار خصوص المورد
فتفطن لذلك والله تعالى اعلم انتهى ابن جماعة وقال
الكمال ابن ابي شريف رحمه الله قوله افعال من الامن بيان
لاصل ماخذه لغة فان الفعل المصوغ من الامن وهو امن
بوزن علم يتعدي الي مفعول واحد تقول امنته فاذا ادخلت

الهمزة

الهمزة تعدي الي مفعولين تقول امنت زيدا اما بحذره مني
ايمانا ثم استعمل في التصديق اما مجازا لغويا غلب استعماله
فيه واما حقيقة لغوية وكلام الزمخشري في الاساس
يشعر بالثاني انتهى وانظر قوله بيان لاصل ماخذه فانه يدل
على انه اشتقاق **قوله** من الامن اي مشتق من الامن لان
المزيد من المصدر مشتق من المجرد منه وكتب ايضا مصدر امن
بهمزة مفتوحة وبميم مكسورة يتعدي الي واحد **قوله** كان
حقيقة امن به يعني ان امن بحسب وضعه يتعدي للمفعولين
لان اصل امن الامن بهمزتين الاولى للتعدية والثانية
فاء الكلمة كما علم ذلك من مصدره فقلبت الثانية الفا
للقاعدة الصرفية فحقيقته ان يستعمل متعديا لكنهم
استعملوه قاصرا مجازا وعدوه باللام تارة لتضمنه معنى
انقاد واذعن وبالباء تارة اخرى لتضمنه معنى اعترف
واقر وكتب ايضا قوله كان حقيقة امن به امنه الخ
كان هنا هي اخت ليست لا صار كما توهم والمراد ان
المعنى الاصلي للايمان وهو التعدية ملاحظة في التصديق
المذكور فكان معنى قولك امنت بكذا في الحقيقة
جعلته امنا من التكذيب كما ان معنى قولك امنت زيدا
جعلته امنا قال في شرح المقاصد الايمان افعال من
الامن للصيرورة او التعدية بحسب الاصل كان المصدق
صار ذا امن من ان يكون مكذبا او جعل الغير امنا من

التكذيب والمخالفة انتهى غزي قوله تعدي باللام لتضمنه
معنى انقاد وهو الغالب استعمالا اذا تعلق بغير الله كما
في الكشاف قوله وبالباء لتضمنه معنى اعترف وهو الغالب
استعمالا اذا تعلق بالله كما في الكشاف قوله من غير
اذعان كما في كفر المعاندين فانه يقع في قلوبهم نسبة الصدق
لكن لا اذعان قوله بل هو اي التصديق قوله اذعان اي
انقياد وسكون النفس اليه قوله وقبول ترك الجحود
والعناد قوله لذلك اي لما يقع في القلب من نسبة الصدق
الخ قوله الغزالي فانه قال والاسلام هو التسليم اما
بالقلب واما باللسان واما بالجوارح وافضلها الذي
بالقلب وهو التصديق الذي يسمى ايمانا ثم تكرر منه في الاحيا
التعبير بالتسليم عن تصديق القلب انتهى كمال قوله
وبالجملة اي والتصديق المفسر به الايمان في كل من العبارات
الاربع اعني الايمان والتصديق والاذعان والقبول
والتسليم هو المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن
والشارح لما صنف هذا الشرح فيما وراء النهر وكان هذا
اللفظ اجلى عندهم من جميع هذه العبارات فسرها به
فلا يقال فسر الاجلى بالاخفى لان الامر بالعكس بالنسبة
اليهم هذا معناه وعندي فيه نظر ظاهر من وجهين الاول
ان الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن امر قطعي والتصديق
المقابل للتصور في علم الميزان فيشمل الظن اتفاقا الثاني ان

التصديق

التصديق الذي هو معنى الايمان الذي يعبر عنه بالاذعان
والقبول والتسليم ليس من قبيل العلوم في شيء على التحقيق
وانما هو من كلام النفس غاية الامر انه مشروط بالمعرفة على ما حرره
الكمال ابن الهمام رحمه الله في المسايرة وتكلم عليه امام
الحرمين ايضا في ارشاده قوله المعنى خبر مبتدا محذوف
اي هو المعنى الخ قوله وهو معنى الخ فيه نظر واضح فان
المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية الخ امر قطعي كما صرح به
الشارح في شرح المقاصد واما التصديق المقابل للتصور
المذكور في علم المنطق فانه شامل للظن قطعا اللهم
الا ان يقال وهو معنى احد نوعي التصديق فافهم
ولولا غزارة نظر الشارح وسعة اطلاعه وغوصه على
الدقائق التي هو بها على غيره فائق لقلت انه خلط بين
طريقة من قال ان الايمان من قبيل العلوم والمعارف
فاورد كلام ابن سينا وبين طريقة من قال انه من كلام
النفس كالامام الغزالي وامام الحرمين على ما بينه الكمال
ابن ابي شريف رحمه الله وشكر سعيه ونفعنا به والمسلمين
امين لكاتبه احمد غ وقال الكمال رحمه الله واعلم ان
حاصل كلام الشارح هنا ان الاذعان والقبول
داخلان في مسمى التصديق بالمعنى المنطقي وماخذه في
ذلك كلام شرح المطالع ونقله في حاصله عدم صحة الاخذ
بان الذي في كلام شرح المطالع قسم من العلم والذي اراده

الشارح هنا كلام النفس فليراجع قوله صرح بذلك اي
بان المعنى المعبر عنه بما ذكر بمعنى التصديق المقابل للتصور
قوله هذا المعنى اي المعبر عنه بما ذكر قوله كان لاطلاق
اسم الكافر عليه به يفهم منه ومن قوله ايضا بجعله كافرا ان
كفره بالنسبة الى الظاهر وفي حق اجراء الاحكام عليه وهو
ما في المواقف والمذكور في شرح المقاصد وغيره ان الايمان
المنجي لا يقارن شيئا من امارات التكذيب وان التصديق
المقارن لشيء منها لا اعتداد به وقد وفق بعضهم بين ما هنا
وما في شرح المقاصد قوله ان احدا اي واحدا واما
احد بمعنى انسان فخاص بالنفي لان النبي صلى الله عليه
وسلم جعل ذلك علامة التكذيب وعدم ما صرح به بعض اهل
الحواشي من الاشارة ان لم يكن مما جعل الشارع من امارات
الكفر فظاهر انه ليس كافرا فيما بينه وبين الله تعالى وان
كانت مما جعله الشارع فهو كافر فيما بينه وبين الله سبحانه
شرعا اذ التصديق وان كان موجودا حقيقة لكن لا اعتداد
به شرعا فهو في حكم العدم كايمان اليائس وحينئذ فلا مناقضة
بين ما ذكر هنا وبين ما في شرح المقاصد قوله في جميع فيه
اشارة الى ان الباء في قول المتن بما جاء بمعنى في وقوله جميع
ما علم لخفيه اشارة الى تخصيصه هنا قوله بالضرورة
خرج بذلك ما علم مجيئه به بغير الضرورة كالاجتهاديات
ومن ثم لا يكفر منكرها وكتب ايضا بخلاف ما جاء عنه بالنظر

في الدليل فليس من مسمى الايمان ولهذا لا نكفر اهل البدع وكتب
ايضا اي علما حاصلا للاكثر لشهرة المعلوم ولعدم خفائه
فاطلق عليه ضروريا وان كان كسبيا لشبهه له في حصوله
للاكثر وعدم الخفاء عليهم ف شيخنا ق ثم رايت ابن غرس
صرح بما هو قريب من ذلك قوله فانه اي تصديق الرسول
في جميع ما علم مجيئه به كاف قوله عن عهدة الايمان اي
عن التكليف بان الايمان بحصول الامتثال قوله
ولا تنحط اي لا تنخفض اي في الخروج عن العهدة لا في
كمية الثواب فان التفصيل اشق على النفس وافضل العبادات
احمزها اي اشقها كما نطق به الحديث وسيصرح به الشارح
فيما سياتي بقوله ولا خفاء ان التفصيل ازيد واكمل فتامل
قوله فالمشرك تفريع على صدر التعريف فان هذا المشرك
لم يصدق بنبينا صلى الله عليه وسلم في شيء فان كان لم يؤمن
ببعثته او لم يصدقه في جميع ما جاء به ان كان صدقه فيما
عدا التوحيد فلم يقم به الايمان الشرعي على كلا التقديرين
فلم يكن مؤمنا لاخلاله بالتوحيد قوله بحسب اللغة
لان المعتبر في مفهوم الايمان لغة مطلق التصديق الصادق
بتصديق النبي صلى الله عليه وسلم في البعض قوله دون
الشرع لانه لم يصدق بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم
قوله لاخلاله بالتوحيد اذ الغرض انه مشرك وكتب ايضا
اي الذي يؤمن بجملة ما علم مجيئه به بالضرورة قوله الكرام

اي بخلاف اقلهم كما في زمن الجاهلية **قوله** والاقرار به اي
ما جاء به الرسول بالقضا السابق فالباء في به للتعدية
وفي قوله باللسان للآلة وكتب ايضا والمراد به الاتيان
بكلمة الشهادة ابن ابي شريف وكتب ايضا والمراد به الاتيان
بكلمة الشهادة على وجه الاختيار من غير اكراه الا اذا كان
الاكراه بحق كما في الحربي والمرتد **قوله** والاقرار يحتمله
اي مع كونه ركنا فافهم من عطفه على التصديق قد يحتمله
اي السقوط فهل معنى سقوطه في حال الاكراه بان اكره
على التلفظ بالكفر بعد حصول الاقرار منه او معناه انه
صدق بقلبه ولكن قبل النطق بالشهادتين اكره على عدم
الاتيان بهما قلت الظاهر من قوله فان قيل الخ الاول
لكنه مشكل فقد يقال انه اذا اكره على التلفظ بالكفر
بعد الاتيان بالشهادتين لا يقال فيه انه سقط لوجود
ما يضاده لان التلفظ بكلمة الكفر حالة الاكراه لا يضاد
الاقرار وانما يضاده التكلم بكلمة الكفر اختيارا وحينئذ فيقال
المحقق الذي لم يطرا عليه ما يضاده في حكم الموجود فاستوى
الاقرار والتصديق في ان الشرط الدوام للحكم حتى يطرا
الضد فالاولى من تصوير السقوط الثاني من الاحتمالين
لكاتبه احمد ثم رايت في كلام بعض من كتب قال ما نصه
بخلاف الاقرار فانه يحتمل السقوط عند الاكراه على عدم
الاقرار باللسان واعلم ان مثل الاكراه من آمن بقلبه

ثم

ثم مات قبل التلفظ بلسانه ينفعه الايمان عند الله سبحانه
انتهى كلامه فلله الحمد ثم رايت شيخنا العلامة احمد بن قاسم
نقل كلاما عن الفيومي يتعلق بذلك **قوله** الاكراه والخرس
نقلا هل يجب عليه الاشارة بالايمان سوا كانت اشارته
مفهمة او غير مفهمة **قوله** قد لا ينفي التصديق فهو ركن
يحتمل السقوط ايضا **قوله** قلنا التصديق لا يحتمل السقوط
بل هو باق **قوله** بالقلب بناء على انه حديث النفس **قوله**
ولو سلم عدم بقاء التصديق هنا كالايمان **قوله** ما يضاده
كالتلفظ بكلمة كفر مثلا **قوله** بعض العلما وروي عن ابي حنيفة
قال في شرح المقاصد وعليه كثير من المحققين **قوله**
وذهب جمهور المحققين اي من مشايخ الحنفية فالحاصل ان
في الايمان ثلاثة مذاهب احدها وهو الصحيح عند الشارح
كما يؤخذ من كلامه في شرح المقاصد ان الايمان هو التصديق
القلبي خاصة لكن لا بد من الاعتداد به في الظاهر وفيما
بينه وبين الله تعالى من الاقرار وثانيها وهو ما صرح
به المصنف انه مركب من التصديق والاقرار وثالثها
وهو ما عليه جمهور المحققين من مشايخ الحنفية انه التصديق
القلبي خاصة وليس الاقرار شرطا من حقيقته والاعتداد
به مطلقا بل في اجراء احكام الدنيا عليه قال شيخ شيخنا
الناصر اللقاني والصحيح هو الاول انتهى ع وقال الكمال
ابن ابي شريف فيما سياتي عند قول المصنف والايمان في الاسلام

واحد ما نصه ولا نزاع للمخالف من الاشعرية في دعوى الاتحاد
بحسب الماصدق لان الايمان بمعنى التصديق والاذعان
بالقلب شرط لصحة الاسلام والاعتداد به شرعا بحيث يكون
معتبرا عند الله سبحانه والاتصاف بالظاهر شرط لاثبات
الوصف بالايمان واجراء الاحكام حتى ان من صدق بقلبه
وكذب بلسانه عنادا كافر فلا ينفك الايمان المعتبر عن الاسلام
المعتبر وكذا العكس وقد ذكر الشارح ان ذلك ظاهر كلام
المشايخ من الحنفية انتهى وكتب ايضا قال في شرح التحرير للكمال
ابن الهمام في الباب الثاني من ادلة الاحكام الكتاب الخ
بعد ان قال ان معنى الركن الزائد عندهم ما قد يسقط شرعا
ما نصه كما قال كثير من مشايخنا في الاقرار بالنسبة الى
الايمان لانه يحتمل السقوط بعذر الاكراه الملجئ من حق
من لا يجد وقتا يتمكن فيه من الاداء بعد ان لا يكون ايمانه
ايمان ناس انتهى وبه يعلم تصوير السقوط وحينئذ فلا
يمكن القطع بان معناه ان الاقرار وجد ثم سقط بان
تلفظ بكلمة الكفر على وجه الاكراه قوله فشرط لاجراء هذا
هو المشهور وعليه اكثر الائمة من الاشعرية كالقاضي والاستاذ
من الماتريدية وروي ايضا عن ابي حنيفة وعليه الصالحي وابن
الراوندي من المعتزلة قال في شرح المقاصد ولا يخفى ان
الاقرار بهذا الغرض لا بد ان يكون على وجه الاعلان والاظهار
على الامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان لاتمام

الايمان فانه يكفي مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره قالوا والخلاف
فيما اذا كان قادرا وترك التكلم لا على وجه الاباء اذ العاجز
كالاخرس مؤمن وفاقا والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة
كافر وفاقا لكون ذلك في امارات عدم التصديق انتهى عزمي
وكتب ايضا لكنه قد يكتفي بدليل لوجوده في دار الاسلام وسائر
امارات الدين اذا لم يكن له كفر معلوم كستلي وظاهره انه
لو كان له كفر معلوم لا بد من الاقرار وفي فقه الحنفية رضي
الله تعالى عنهم ان الكافر اذا صلى في جماعة او حج فهو مؤمن وفي
شرح مسلم للامام النووي نقل الاجماع على انه ليس بمؤمن ظاهرا
قوله ومن اقر بلسانه ولو هازلا به اي اذا تكلم بكلمة الاسلام
وتبرأ من دينه هازلا حكم باسلامه كما لا اكراه عليه فانه يحكم
باسلامه مطلقا ولو ذميا ووافقنا الشافعي عليه في الحربي هذا
ما في التحرير وشرحه ومثل الحربي عند الشافعي رحمه الله المرتد
على ما هو مقرر وفي الذمي تردد عنده ايضا قوله ولم يصدق
فانه اقر بلسانه وكان ذاهلا عن التصديق القلبي كالذهول
فهل هو مؤمن عند الله وانظر ما يترتب على كونه شرطا او شطرا
فائدة حكمية او هو خلاف في مجرد التسمية قوله فبالعكس اي مؤمن
عندنا وليس بمؤمن عند الله سبحانه قوله وهذا اي ما ذهب اليه
جمهور المحققين قوله والنصوص من الكتاب والسنة قوله
اولئك كتب اي خلق قوله في قلوبهم يدل على ان محله القلب والمراد
به الايمان الشرعي ولاحتمال ان يراد الايمان اللغوي في هذه

النصوص وهو مطلق التصديق يرد بانه مجاز في كلام الشارح
والاصل الحقيقة قوله على دينك معنى ودينه هو الايمان
اخرجه الترمذي وصححه من حديث ام سلمة رضي الله عنها
بلفظ كان اكثر دعاء النبي صلى الله عليه وسلم يا مقلب القلوب
ثبت قلبي على دينك ورواه احمد من حديث انس كان يكثر
ان يقول الخ والجواب من قبل مذهب المصنف انه خص
القلب بالذكر لشرفه وان كان اللسان محلا ايضا ولعله
لهذا الجواب قال الشارح والنصوص معاضدة ولم يقل
دالة فافهم وقيل انما قال معاضدة ولم يقل دالة لان
كل واحد منها ليس دالا الا ترى الى الحديث ليس فيه دلالة
على ان الايمان هو التصديق فقط اذ يحتمل انه ذكر القلب
لكونه محل اجزاء الايمان بل لو قال قائل انه يدل على ان الايمان
هو القول فقط وانه كاف واما التصديق القلبي فشرط
مثلا فهو يدل على قلب المسئلة فافهم لكاتبه احمد ثم رايت
الكستلي قال بعد ان ذكر حكمة التعبير بمعاضدة دون
كونها حججا عليه كما ذكرناه اولا ما نصه والحديث ايضا يفيد
اعتبار عمل القلب لا عدم اعتبار عمل اللسان ومن ههنا
جعل في شرح المقاصد هذه النصوص حجة على من جعل الايمان
عبارة عن مجرد الاقرار اللساني كالكرامية انتهى قوله هلا
شققت توبيخ قوله فان قلت هو سؤال وارد على ما سبق
من ان الايمان محض التصديق بالقلب من جهة الكرامية

وتقرير السؤال ان قولكم انه التصديق حق لا شبهة فيه واما
قولكم بالقلب فممنوع لغة وشرعا اما الاول فلان اهل اللغة
لا يعرفون الخ واما الثاني فلان النبي صلى الله عليه وسلم وكتب
ايضا قوله فان قلت الخ يحتمل ان يكون سؤالا على تفسير الايمان
بالتصديق بمعنى الاذعان الخ وكانه على هذا قول بموجب تفسيرهم
لكن لا بالمعنى المذكور وان يكون على قوله بان الايمان عند
المحققين هو التصديق بالقلب فقط ص شيخنا ق قوله
الايمان الخ هو تفسير منهم قوله التصديق اي بالقلب كما دلت
عليه النصوص فهذا التقييد لا يناسب الاعتراض والاستدلال
منه فتامل لكاتبه كذا بخط شيخنا ق ح وكتب ايضا فقط
واما قولكم بالقلب فممنوع بل هو عند الكرامية محض التصديق
اللساني قوله منه اي الايمان تامل ق قوله باللسان اي
التلفظ بكلمة تدل على قبول الخبر واذعانه قوله وتحكمون
عطف تفسير قوله استفسارا اي طلب التفسير قوله
عما في قلبه اي عن علمه وتصديقه القلبي ق قوله قلت الخ
حاصله معارضة ما زعمه السائل بان الاستعمال خلافه
قاله الكمال وقال الغزي بل هو منع لا معارضة كما زعم وبينه
قوله المعتبر اي المعتد به قوله في التصديق الذي هو
حقيقة الايمان المعتد به عند الله سبحانه وكتب ايضا لغة
وشرعا اي الايمان فلو قال ليدل قوله في التصديق الايمان
لكان اظهر ص ح وكتب ايضا في التصديق اي عند اهل اللغة

واهل الشرع قوله عمل القلب وهو المعنى المعبر عنه بكلمة
التصديق ح وكتب ايضا قوله عمل القلب اي من غير نظر لما وضع
له لفظ التصديق ف قوله حتى لو فرضنا الخ رد بان هذا
انما يدل على ان فعل اللسان من غير اعتباره لا لالته على فعل
القلب لا يعد عرفا ولا لغة ايمانا ولا تصديقا انظر تتمته
في الكستلي قوله لمعنى اصلا لا التصديق القلبي ولا غيره
قوله او وضعه عطف على عدم وضع كما اشار اليه وكتب اي
اهل التصديق والعرف والمراد بهم اهل الشرع فدل ذلك
منهم على ان اطلاق اهل اللغة التصديق على كلمة ليس لذات
الكلمة بل لدلالتها على التصديق القلبي وكذا على ان حكم النبي
صلى الله عليه وسلم انما هو لاجل دلالتها على ما ذكر قوله مؤمن به
اي بالنبي عليه الصلاة والسلام وكتب ايضا ولو كان حقيقة
الايمان هو مطلق التصديق لحكموا بانه مؤمن ف قوله
ولهذا اي ولاجل انه عمل القلب دون اللسان قوله صح
نفي فلو كان عبارة عن التصديق اللساني لما صح النفي وكتب
ايضا فلو كان حقيقة الايمان المعتد به عند الله هو التصديق
باللسان لم يصح هذا النفي قوله باللسان صادق مع التكذيب
بالقلب وعدمه فتامل وحرره ع قوله يسمى لغة مؤمنا
وكذا شرعا لكن باعتبار الظاهر كما اشار اليه بقوله ويجري
الخ وكتب ايضا اختلف في معنى لغة فقيل حقيقة وقيل مجازا
ص وكتب ايضا لظهور امارة الايمان كاطلاق غيره بيان

لظهور

لظهور امارة الغضب عليه وليس المراد الاطلاق عليه لكونه
تصديقا باللسان انظر ابن ابي شريف وكتب ايضا هذا
يقرب من عبارة المواقف وقد بينه السيد في شرحها على
انها تسمية مجازية حيث قال لدلالته على التصديق القلبي
فانه جعلها من تسمية الدال باسم المدلول وزعم بعضهم
انه اطلاق حقيقي وليس في محله قوله وانما النزاع
بيننا وبين الكرامية قال السيد في شرح المواقف اي
النزاع في الايمان الحقيقي الذي تترتب عليه الاحكام الاخروية
قوله يكفر المنافق لاطلاقهم على عدم تصديقه ق قوله
على انه اي اللسان قوله في الايمان المعتد به عند الله سبحانه
ق قوله جعل اللسان لحكمهم على المنافق بالكفر قوله
وايضا الاجماع الخ هذا ما عليه نقل جماعة من المحققين
ومن الناس من حكى الخلاف وهو بعيد جدا لمنافيه من التكليف
بما لا يطاق وهو في حق الاخرس ابعد اذ لم يفرط واختلف
في من لم ينطق جهلا بالوجوب فيصح ايمانه بناء على قول من
قال ان النطق بالشهادتين من الواجبات الفرعية اما
على القول بانها شرط او شطر فلا قوله مانع من خرس الا اذا
لم يمنعه منه مانع فهو غير مؤمن عند الجمهور وقال الغزالي انه
يكفيه وقال كيف يعذب من قلبه مملوء بالايمان وهو المقصود
الاصلي غير انه لخفائه نيط الحكم بالاقرار الظاهر وعلى هذا
فهو مؤمن عند الله غير مؤمن في احكام الدنيا عكس المنافق

لعله
لاطباقهم

وكتب ايضا وهل يجب على الاخرس تحريك لسانه بالشهادتين
فان عجز فهل يجب اجراوها على قلبه وهل تجب الاشارة ايضا
وان لم يفهم او كتابة الشهادتين تحرر **قوله** فظهر الحق قال
المولى حسن جلبي في حاشيته على المواقف وقالت الكرامية
هو كلمتا الشهادة ولا يشترطون التصديق والمعرفة حتى ان
من اضمر الكفر واظهر الايمان يكون مومنا الا انه يستحق الخلود
في النار ومن اضمر الايمان ولم يتفق منه الاظهار والاقرار
لم يستحق الجنة كذا في شرح المقاصد والمذكور في تفسير القاضي
ان مذهب الكرامية ان الايمان مجرد كلمة الشهادة اذا خلا
قلبه عن الاعتقاد حتى لو اعتقد خلافه لم يكن مومنا وقد
وقد يوفق بينهما بان ما ذكره القاضي هو المنجي من النار
والمذكور في شرح المقاصد هو الايمان مطلقا هذا وانت
خبير بان نتيجة الايمان هو الدخول في الجنة ونتيجة الكفر
هو الدخول في النار فالقول بايمانه مع الخلود في النار
مما لا وجه له وقد يجعل الايمان اسما للاقرار بحقيقة
ما جاء به الرسول عليه افضل الصلاة والسلام ويشترط
معه معرفة القلب حتى لا يكون الاقرار بدونها ايمانا واليه
ذهب الرقاشي زاعما ان المعرفة ضرورية فلا يجعل من الايمان
لكونه اسما لفعل مكتسب لا ضروري وقد يشترط التصديق
واليه ذهب القطان وصرح بان الاقرار الخالي عن التصديق
لا يكون ايمانا وعند اقراره به يكون الايمان هو الاقرار انتهى

كلامه

كلامه رحمه الله سبحانه وفي حاشية الغزي ولا يذهب عليك
ان الكرامية الذين اشير الى بهذا الكلام الى الرد عليهم لا يزعمون
ان الايمان هو التلفظ بهذه الحروف كيف ما كانت حتى يلزمهم
صدق اسم المومن في اللغة على ذلك الغرض بل يعنون التلفظ
بالثلاثة الدوال على تصديق القلب انه الفاظ كانت من غير
ان يجعل التصديق مراد الحاصل ان عندهم اسم للمقيد لا للمجموع
انتهى فليتامل مع سابقه **قوله** الايمان اي المقيد لمعتقد
امد المفسر بقوله فيما بينه وبين الله **قوله** لما زعمت
الكرامية فيه اشعار بان الخلاف بينهم وبين اهل السنة
في المعنى وليس كذلك بل هو راجع الى اللفظ فانهم وان جعلوا
التلفظ بالشهادتين حقيقة الايمان لكنهم وافقوا ان
من امن بلسانه وقلبه مكذب لا ينفعه ايمانه اللساني عند الله
ونحن نوافقهم على اجراء حكم الاسلام على التلفظ بالشهادتين
فقط وقد قال الشارح فيما سبق والاجماع ينعقد على الرد ايضا
على الكرامية لا على المصنف ومن وافقه لان الاقرار باللسان
وان كان ركنا عند المصنف الا انه يحتمل السقوط كما سبق انتهى
كلام بعض اهل العلم على العقائد **قوله** نفي ذلك اي نفي ان
الايمان هذه الثلاثة وهذا النفي يتحقق بنفي احدها وهو
الاعمال عن الجزئية ق في انظار الاقرار وحده وقول الشارح
لما مر من ان حقيقة الايمان هو ما ذكره في كلامه لا يخفى كلامه
الماتن من انه المجموع من التصديق والاقرار فتامل وافهم ع

قوله الاعمال الظاهر ان المراد الكل المجموعي لا الجميعي فتأمل
لحابتدع قوله بتزايد انظر زيادتها كما او كيفا وحرره بعد
تحرير ال في الاعمال هل هي للاستغراق او الجنس قوله
والايمان لا يزيد يعني فلا يصلح الاعمال ان تكون جزء الايمان
ف وكتب ايضا واما الكفر فهل يزيد وينقص جزئيا او عكسه
قال ابن السبكي هذه مسئلة غريبة وهي مع غرابتها منصوصة
للشافعي رضي الله عنه لم توجد في غير كلامه قال رحمه الله
الايمان لا يشركه الشرك والشرك يشركه الشرك هذا
نصه قدس الله روحه وقد تكلم عليه الاستاذ ابو اسحاق
رحمه الله في كتاب الحلي في اصول الدين وهو من كبار كتب
الاشاعرة بما حاصله ان الايمان لو قارنه اعتقاد قدم
العالم او نحوه من المكفرات ارتفع بجملته وكالتثليث مثلا
لو قارنه اعتقاد خروج السلطان على الرحمن وبقا كيفه
له كما يقول المجوس لم يرتفع شركه بالنصرانية بل ازداد شركا
بالمجوسية واطال الاستاذ في تلك قلت فيوخذ منه
ان الايمان عند الشافعي لا يزيد ولا ينقص وان الكفر يزيد
وينقص وقد يشهد له ما ورد من قول السلف كفر دون كفر
انتهى كلامه رحمه الله سبحانه قوله عبوده اخلة للمنافاة بينهما
بقبول العمل للزيادة وعدم قبول الايمان اياها ف قوله
مع القطع قد يقال فيه نظر اذ كيف هذا القطع مع وروده
عطف احد المترادفين على الاخر وعطف الخاص على العام

اللهم الا ان يقال ان المراد بالقطع القطع بحسب الاصل والغالب
ثم رايت الكمال وغيره تعرضوا لذلك قال الكستلي العطف
بظاهره يقتضي ذلك فيجب الحمل به ما لم يرد عند قائم البرهان
كسائر الظواهر الى اخر ما ذكر قوله وعدم قبول الظاهر عطف
تفسير للمغايرة قوله وهو موضوع الجملة حال وهي قيد في العامل
في شرطيه قوله المشروط وهو الاعمال الصالحة هنا قوله
الشرط وهو الايمان قوله الشي معه اي كون الشي شرطا لنفسه
ضرورة تقدم الشرط على المشروط في نفسه الوجود وتقدم
الشي على نفسه في الوجود ضروري الاستحالة ولو كان العمل
من الايمان والفرض انه مشروط بالايمان لكان مشروطا
لنفسه لان جزء الشرط شرط انتهى ابن ابي شريف ح وانظر
قوله انه تقدم في الوجود فانه يقتضي انه يكون مقارنا به
وحرره ح وكتب ايضا على تقدير جعله من الايمان وقوله
بنفسه اي او بجزئه فلا يكون العمل جزءا له لان الشرط لا يكون
شطرا ق ح وكتب ايضا فان المشروط بشي مشروط بكل جزء من
اجزائه فلو دخل المشروط يلزم اشتراطه بنفسه والقول بان
المراد بالشرط حينئذ ما عدا المشروط عدول عن الظاهر والقول
بان المراد من الايمان في الاية هو اللغوي فيمن يلتزمه ويزيد
عليه ان الشان ذلك في جميع استعمالات الشرع ويتمسك
في ذلك بما سمعت من الوجه وان اريد بذلك انه لم يعتبر فيه
خصوصية باعتبار متعلقه فظاهر انه ظاهر انتهى كستلي قوله كما

في قوله تعالى وان اي اقتتلت قوله للشي كالايمان قوله
اليه وهو بعض الاعمال المتروك وهو الكف عن قتال المؤمنين
ق قوله انما تقوم حجة الخ انظر هل تقوم حجة ايضا على المذ
الذاهب الى ان الايمان هو التصديق والاقرار معا ولا
بد على كلام المصنف من تخصيص العمل بما عدا الاقرار قوله
على من يجعل الخ اما على من لا يجعلها ركنا كما سياتي فلا اذ الاعمال
مغايرة لاصل الايمان لا للايمان الكامل فصح العطف من
الدليل الاول وان اصل الايمان شرط في الاعمال ولا ينافي في
جزء من الايمان الكامل في الدليل الثاني واثبات اصل
الايمان لمن ترك بعض الاعمال لا ينافي نفي الايمان الكامل
عن تارك بعض الاعمال كما هو ظاهر لكاتبه احمد ثم رايت
معناه عن ق قوله ركنا اي جزا من حقيقة اصل قوله
بحث الخ اقول اذا اسلم ان الاعمال مغايرة للايمان وانها
ثانيها غير داخلة فيه فكيف لا يقوم حجة على من جعل الايمان
اسما للمركب من الاعمال والتصديق غاية الامر ان الاعمال
ركن يحتمل السقوط وذلك لا يخرجه عن كون الاعمال من جملة
المسمى فكيف يكون مغايرة وغير داخلة فان قلت الماهية
تنعدم بانعدام جزئها قلت تلك في الماهية الحقيقية
لا الماهية الاعتبارية والحاصل انه ان سلمت المغايرة وعدم
الدخول والشرطية فالظاهر قيام الحجة بالدليلين الاولين
واما الدليل الثالث وهو ثبوت الايمان لمن ترك فلا يقوم

حجة لانه لو سلم ان الاعمال ركن يحتمل السقوط ولا تنعدم به
الماهية هذا ما ظهر لكاتبه بسرعة وللنظر فيه مجال احمد الغنيمي
ثم ظهر خطا هذا التقرير وان الاعمال حيث كانت ركنا من
الايمان المقرب جاز ان تكون مغايرة وغير داخلة في اصل
الايمان وجاز ان يكون اصل الايمان شرطا في الاعمال وان
ثبت الايمان اي اصله لمن تركها فتم كلام الشارح على احسن
حال ووجه في ان السرعة في الفهم محل الخطا في الغالب بلغنا
الله احسن المطالب لكاتبه احمد الغنيمي قوله تاركها اي
الطاعات قوله الكامل اي لان كلا من التعاطف والاشتراط
والاثبات حال الترك انما هو بين العمل والايمان الغير الكامل
وهو ليس جزا منه فلا يلزم شي من المحذورات وعلى هذا المذهب
يحمل مذهب جمهور المحدثين والمتكلمين والفقها ق قوله
عن حقيقة الايمان اي عن حقيقة اصله قوله فيما سبق في
نسخة فيما ذكر قوله لا يزيد ولا ينقص كمية ولا كيفية ق
وكتب ايضا بهذا قال الامام ابو حنيفة واصحابه واختاره
امام الحرمين وبعض الاشعرية ومعظمهم على انه يزيد وينقص
وهو المحكي عن الشافعي وكثير من العلما من المحدثين وغيرهم
واليه ذهب المعتزلة ابن ابي شريف وكتب ايضا قال بعضهم
اختلف في زيادة الايمان ونقصانه على ثلاثة اقوال يزيد
وينقص لا يزيد ولا ينقص ثالثها لا يزيد ولا ينقص وقال
ايضا اختلف في العلوم هل تتفاوت في الجزم فقال المحققون

لا تتفاوت فليس بعضها ولو كان ضروريا اقوى في الجزم من
البعض وان كان نظريا وقال الاكثر تتفاوت اذ العلم بان
الواحد نصف الاثنين اقوى في الجزم من العلم بان العالم
حادث واجيب بان التفاوت في ذلك ونحوه ليس من حيث
الجزم بل من حيث غيره كالف النفس لاحد المعلومين دون
الاخر ثم ان هذا البعض جعل الخلاف في الزيادة والنقص
مرتبا على هذا الخلاف وليس ببعيد وعندي انه في الحقيقة
لا خلاف معنوي في مسئلة الايمان اذ اقل ما يحصل به الايمان
لا يمكن نقصه اصلا فان بعضه كفر محض قوله لما مر الذي مر
ان التصديق هو نفس الاذعان لا شي بلغ حد الاذعان والذي
هنا هو الظاهر من قوله حد الجزم هذا ايضا لا يساوي قوله
فيما تقدم وبالجملة هو المعنى الذي يعبر عنه الى ان قال
وهو معنى التصديق المقابل للتصور كذا بهامش نسخة شيخنا
وبه ايضا قوله التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان
بجواز ان يجعل اضافة بيانية ووصف التصديق بانه بلغ
الجزم والاذعان لا ينفي انه نفس الجزم والاذعان كان قال
التصديق الذي بلغ هذه المرتبة من مراتبه ففي المكتوب عن
شيخنا في الهامش من قوله الذي مر الخ وقوله وهذا ايضا
لا يساوي الخ فيه نظر فليتامل انتهى كلام شيخنا واشار
شيخنا الى الناصر اللقاني وكتب ايضا اذ قد سبق ان التصديق
ليس عبارة عن وقوع الصدق في القلب اي الجزم بذلك من غير

اذعان

اذعان وقبول بل اذعانه وقبوله بعد علمه ثم ان اعتبار الجزم في
الايمان هو المشهور فيما بين الجمهور وقد عرفت ان ميل الشارح
وصاحب المواقف الى اعتبار الظن الغالب الذي لا يخطر معه
احتمال النقيض فيه ايضا انتهى كستلي وظاهر قوله بعد علمه
ان الاذعان والقبول ليسا من قبيل العلم خلاف ما في كتب
المنطق فتامل وكتب ايضا قال في المواقف والظاهر ان
الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال
حكمه حكم اليقين قال السيد في شرحه في كونه ايمانا حقيقيا
فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل وعلى هذا يكون
التصديق الايماني قابلا للزيادة واضح وضوحا تاما انتهى
ق قوله من انه اي الايمان قوله الذي نعت التصديق
قوله لا يتصور بتعقل قوله حتى غاية لا تتصور قوله
فسوا الخ الجملة حال وفاؤه موكدة لفا فتصديقه ق
وكتب ايضا اي بالفاء في خبر من لانه موصول وهذه الفاء
موكدة لتلك الفاء الاتية شيخنا ق قوله فتصديقه
خبر من وكتب ايضا مبتدا ثان ق خبر قوله لا يعتريه خبر
ثان لتصديقه قوله انهم اي الصحابة قوله في الجملة اي
جملة ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم قوله ثم ياتي حكاية طال
ما انا فيه قوله خاص متجدد قوله وحاصله الظاهر انه ايضا
الى قوله وسلم من كلام الامام ق قوله وهذه الزيادة
بزيادة ما يجب الايمان به قوله وفيه اي قوله وهذا لا يتصور

في غيره قوله نظر وجوابه ان تلك التفاصيل لما كان الايمان
بها يرد احتمالا لا حاصلا فبالاطلاع عليها لم ينقلب الايمان
من النقصان الى الزيادة بل من الاجمال الى التفصيل
فقط بخلاف ما في عصر النبي صلى الله عليه وسلم بان الايمان
لما كان عبارة عن التصديق بجملة ما جاء به النبي صلى الله عليه
وسلم فكلما ازداد من تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق بها
لا محالة وما ذكره من ان التفصيل ازيد ممنوع وقوله اكمل
مسلم وغير مفيد وستقف على مزيد تحقيق لهذا المقام
انتهى كستلي وقال الكمال ابن ابي شريف اما كونه ازيد
فباعتبار تجدد تعلق الوجوب بعد الايمان الاجمالي
بايمان متعلق خاص بتكرره مرة بعد اخرى بل الناس متفاوتون
في ملاحظة التفاصيل كثرة وقلة فيتفاوت ايمانهم زيادة
ونقصانا ولا يخص بعصر النبي صلى الله عليه وسلم كما ذهب اليه
ابو حنيفة واما كونه اكمل فلان التفصيل اوقع في النفس
من الاجمال وذلك زيادة وصف كمال انتهى وكتب ايضا
قوله لان الاطلاع الى ازيد يعني فيتصور زيادة الايمان
بزيادة ما يجب به الايمان في غير عصره صلى الله عليه وسلم
بسبب زيادة الاطلاع على الواجبات وقد يجاب بان
مراد الامام اعاد الله علينا من بركاته انه لا يتصور زيادة
المؤمن به من حيث الانزال لا من حيث الاطلاع كذا في الفيو
واقول الحال لا يفيد في الظاهر شيئا فتامل الان تجاب

بان

بان زيادة الانزال توجب زيادة الجملة فيزيد الايمان بخلاف
مجرد زيادة الاطلاع لتقدم الايمان بالجملة المطلع على تفصيل
بعضها بلا زيادة فتامل الحاشية كذا بهامش نسخة شيخنا ومن
خطه نقلت قوله اريد كمية ولا يلزم منه انه اريد بحسب
الثواب ق وكتب ايضا في محل المنع ان اريد الزيادة في الكم
قوله بل الحمل مسلم وغير مفيد لانه ليس محل النزاع وكتب
ايضا قوله بل الحمل اربعا لا اقتضا الاكملية لزيادة في الاجزا
دون الازيدية فتامل ف كذا بخط شيخنا وانظر قوله في
الاجزاء هل الالف زائدة والراء مهملة فيكون محرفا عن الاخر
وحرره من نسخة الاصلية قوله وما ذكر استيناف فيه
رد اعتراض على قوله اكمل ق قوله وقيل محل ثان للايات
قوله زيادة عليه اي الايمان ق قوله وحاصله ذهب
اليه هذا امام الحرمين فقال ان النبي صلى الله عليه وسلم يفضل
من عداه باستمرار تصديقه وعصمة الله اياه من مخامرة الشكوك
والتصديق عرض لا يبقى فيقع للنبي صلى الله عليه وسلم متواليا ولغيره
على الفترات فيثبت للنبي صلى الله عليه وسلم اعدادا من الايمان لا يثبت
لغيره الا بعضها والزيادة بهذا المعنى مما لا نزاع فيه انتهى
ابن ابي شريف يعني انما النزاع في ماهيته في نفسها لا باعتبار
تعددها او زيادة وصفها قوله فيه اي هذا القول قوله
انه اي الايمان ق قوله لما علا زيد قوله لان حصوله الى اخره
وايضا لا يناسب بعض الايات نحو واذا تليت عليهم اياته

زادتهم ايمانا لان الزيادة بهذا المعنى لازمة ثلث الايات او لا
فلتتامل ولان هذه الاية لمدح بعض المومنين وتخصيصهم بهذه
المزية والزيادة بالمعنى المذكور لا تختص ببعض المومنين فليتامل
كاتبه كذا بخط شيخنا ومن خطه نقلت قوله في شيء اجاب
عنه في شرح المقاصد فقال انه مدفوع بان المراد زيادة اعداد
حصلت وعدم البقا لا ينافي ذلك قوله وقيل محمل ثالث
ق قوله المراد بزيادته في الايمان ق قوله واشراق تفسير
ثمراته قوله وضيائه تفسير ضيائه كذا بخط شيخنا ولعله
تفسير اشراق تامل قوله فانه اي اشراق نوره في
قوله الاعمال اي فرضا كانت او نفلا كما ذهب اليه
الخوارج وابو الهذيل العلاف وعبد الجبار المعتزليان
او فرضا فقط من فعل او كف كما ذهب اليه ابو علي الجبائي
وابنه ابو هاشم واكثر معتزلة البصرة قوله معقولة
اي الايمان قوله ظاهر عنده اي عند من ذهب ق قوله
ولهذا اي ظهور قبوله على ذلك القول ق قوله
المسئلة هي المقام الثاني قوله وقال بعض الخ مقابل قوله
المقام الثاني ان حقيقة الايمان لا تزيد ولا تنقص ق
قوله والنقصان اي ولا قوله تتفاوت ضميره للحقيقة
وكتب ايضا فيه اشعار بان مرادهم بالزيادة والنقصان
القوة والضعف فتسامحوا في الاطلاق ما هو من منزلة الكم
على ما هو من منزلة الكيف قوله قوة تمييز محول عن الفاعل

في

في تتفاوت اي تتفاوت قوتها يعني ان قوتها تزيد في بعض دون
بعض وضعفها يزيد في بعض دون بعض انتهى شيخنا ق قوله
للقطع الخ هذا لا يفيد ان ايمان الشخص الواحد يقبل الزيادة
والنقص وهو محل النزاع او احد نوعي محل النزاع نعم قول الشارح
ولهذا قال ابراهيم الخ ينبه عليه وكتب ايضا اجماعا كما في
المواقف ولهذا اي لتفاوت حقيقة التصديق البالغ حد
الجزم قوة وضعفا قال ابراهيم الخ قوله ولكن ليطمئن قلبي
فانه يدل على ان الايمان الناشئ عن المعاينة اقوى ق قوله
ههنا في مسئلة الايمان ق قوله بحث اي مبحث وهو الفرق
الاتي ق قوله بعض القدرية هو جهم بن صفوان فانه
يرى ان الايمان هو المعرفة بالله بوحدانيته وسائر ما يليق
به قوله القدرية لقب على المعتزلة لانهم قالوا بنفي القضا
والقدر في افعال العباد حيث زعموا انها مخلوقة لهم
قوله المعرفة اي العلم المجرد عن الاذعان والقبول قوله
قوله علماؤنا معاشر اهل السنة قوله على فساده اي ان
الايمان هو المعرفة وكتب ايضا لان التصديق عندنا هو العلم
المقرون بالاذعان والقبول قوله كما مصدرية قوله
مع القطع منا ومن القدرية ق قوله الحق هو النبوة قوله
يقينا مفعول مطلق ليعرف قوله عنادا يعني الظلم ق قوله
واستكبارا يعني الغلو قوله وجحدوا قوم فرعون ق قوله
بها اي الايات قوله واستيقنتها الواو واو الحال من الواو.

وجحدوا قوله فلا بد تفريع على الطبق ق قوله الفرق تقدم
ما يغني عن هذا الفرق حيث قال بل هو اذعان وقبول لذلك
بحيث يقع عليه اسم التسليم ق قوله معرفة هذا مذهب
القدرية قوله الاحكام اي المحكوم بها كالنبوة ق قوله
واستيقانها عطف تفسير لان المراد الفرق بين المعرفة
على وجه الاستيقان وبين التصديق لا بين التصور
والتصديق لانه ظاهر لا خفاء به قوله واعتقادها
تفسير التصديق ق قوله الثاني اي التصديق كما
اشار اليه قوله المذكور اي الفرق المذكور في كلام
بعض المشايخ قوله ربط القلب اي تسكين النفس عليه
وتوطينها على العمل بمقتضاه وكفها عن ان تتلقاه بالكف
والانكار والعناد والاستكبار قاله الكستلي قوله
على ما اي الذي قوله من اخبار بيان ما او ابتدائية
متعلقة بعلم اي على الحكم الذي علم من اخبار المخبر ق قوله
المخبر اسم فاعل ق قوله وهو امر كسبي اراد بالكسبي المعنى
الثاني الذي قدمه اول الكتاب شيخنا ق قوله يثبت
اي الربط وكتب ايضا تفسير لما سبقه قوله المصدق اي
الشخص قوله وكذا ثباته اي الايمان ربط وانه كسبي وكتب
ايضا قوله ولهذا يثاب عليه الخ ولان التصديق عبارة عن ربط
القلب الخ وان الربط المذكور امر كسبي يثاب عليه فالحاصل ان
الثواب على الايمان باعتبار الربط المذكور الذي هو التصديق

ثبوته

فعلا اختياريا للنفس مقدورا للمكلف لا باعتبار العلم السابق
لذلك الربط لانه من الكيفيات النفسانية الغير الداخلة
تحت القدرة وكتب ايضا قوله ولهذا يثاب عليه كتب عليه
شيخنا ما نصه يمكن ان يقال ترتب الثواب عليه من باب
خطاب الوضع وكتب ايضا وهذا يخالف ما يقال ان لنا
واجبا لا يثاب عليه وهو الايمان لان قبل الايمان لا يحصل
الامتثال وشرط الثواب منه الامتثال انتهى قوله عليه
اي الايمان ق قوله بخلاف متعلق بربط ق قوله مما
يحصل في نفس ربما قوله بلا كسب لاسبابها قوله كمن وقع
من غير قصد قوله وهذا اي الفرق المذكور في كلام بعض
المشايخ وكتب ايضا قوله وهذا ما ذكر بعض المحققين الخ
فيه نظر ظاهر اذ ليس في ذلك عين ما ذكر في كلام المشايخ
لان العلم السابق على الربط المخصوص في كلام المشايخ
اعم من الحاصل بالاختيار والنظر في البرهان ومن الواقع
في القلب من غير اختيار بخلاف العلم السابق على النسبة
المخصوصة في كلام هذا البعض فانه مقصور على الحاصل
بالاختيار والنظر في البرهان فتامل قوله من اي بيان
قوله تنسب اي تسند قوله باختيارك الباء بمعنى مع
او للالة ق وكتب ايضا قوله باختيارك بهذا القيد حصلت
المماثلة بين المذكورين ق قوله المخبر اسم فاعل قوله
حتى كي او للغاية يعني حتى لو انتهى الانزال انه لو وقع ق

قوله من غير متعلق وقع كما اشار اليه قوله لم يكن ذلك
الواقع قوله وان كان ذلك الواقع في القلب من غير اختيار
قوله معرفة للصدق ق قوله وهذا اي المذكور في كلام
بعض المشايخ وبعض المحققين من ان التصديق فعل اختياري
هو الربط المخصوص في كلام المشايخ والنسبة المخصوصة في
كلام البعض وكتب ايضا قوله وهذا مشكل الخ اقول حاصل
الاشكال ان ما تقدم فيه تصريح بان التصديق امر اختياري
كسبي وما هنا يقتضي انه من جملة الكيفيات النفسانية
التي ليس فيها اختيار للعبد وكسب فيخالف ما تقدم وحاصل
جوابه ان التصديق لهذا المعنى وان كان ليس اختياريا
كسبيا الا انه يتوقف على امر اختياري ولا يخفى عليك ان
هذا المقدار لا يخلص من الاشكال وانما يخلص منه ان لو
كان ذلك المتوقف عليه هو عين ربط القلب السابق
وليس الامر كذلك ولم يظهر لي الا ان الشارح اراد ان
التوفيق بين من قال الافعال الاختيارية ردا على المتأخرين
حيث قالوا الحكم من الافعال الاختيارية بحيث قالوا الحكم
اسناد امر الى اخر ايجابا او سلبا ق قوله من اقسام قيل
فيه نظر وكان الاولى من احد قسمي العلم لانه اما تصور او
تصديق وكتب ايضا لانه من اقسام العلم ليس المراد بالعلم
الادراك الجازم الحاصل الموجب بل المراد حصول صورة الشيء
في العقل والمراد بقولهم حصول الخ الصورة الحاصلة في الذهن

كما

كما تقرر في محله واطلق الاقسام بصورة الجمع على قسمين جريا على
اصطلاح المنطقيين ق قوله وهو اي العلم كما اشار اليه
قوله النفسانية الجسمانية كذا بخط شيخنا ق قوله
دون لا فاعل الا انه من الكيفيات النفسانية قوله النسبة
الحكمية ق قوله بالاثبات اي ملتبسة ومتصفة وكتب ايضا
اي الثبوت ق قوله والنفي الانتفاء ق قوله تحصل اي
من اقامة البرهان قوله الاذعان اي ادراك ان النسبة
واقعة او ليست بواقعة بدليل قوله وهو معنى التصديق وكتب
ايضا لا فعل اختياري في ربطه لا نسبة بالاختيار ولا غيره
ق وكتب ايضا اي من غير تاثير للنفس ولا فعل منها ولكن
نقول التحقيق ان الحاصل لنا انما هو التجلي والانكشاف
وبه يزول الشك واما اذعان القلب وقبوله فكلام نفسي
بعد التجلي والانكشاف ابن ابي شريف واقول فيه نظر فان
الاذعان يطلق على امرين احدهما ادراك ان النسبة واقعة
او ليست بواقعة وعليه اهل المنطق والثاني الكلام النفسي
فتامل ثم رايت شيخنا كتب تحت قوله هو الاذعان ما نصه
هو الادراك المكتسب من الدليل انتهى قوله وهو اي الاذعان
والقبول كما اشار اليه قوله التصديق بتلك النسبة
وكتب ايضا الذي هو الكيفية النفسانية قوله والاثبات
لتلك النسبة قوله والايقاع لتلك النسبة وكتب ايضا
هذه الالفاظ المراد منها واحد لانها يتبادر من ان معناها

فعل حيث عبر عنه بالمصادر خلافا لمن توهمه قوله نعم يحصل
الخ استدراك على قوله وهو من الكيفيات النفسانية دون
الافعال الاختيارية دافع لتوهم انه ليس فعلا اختياريا
ولا ناشئا من فعل اختياري شيخنا ق قوله تلك الكيفية
التي هي العلم قوله الاسباب اي اسباب حصول تلك
الكيفية وذلك بترتيب الالة ورفع الموانع المنافية للحصول
كالاشتغال عنه بغيره قوله وصرف النظر عطفه على مباشرة
الاسباب من عطف الخاص على العام قوله ورفع اي دفع
قوله الموانع كالنوم والغفلة قوله وبهذا الاعتبار
اي تحصيلها بالاختيار ق وكتب ايضا قوله وبهذا الاعتبار
يقع التكليف بالايمان اعلم ان المحقق الجلال المحلي
في شرح جمع الجوامع عند تعريف الدليل اوايل الكتاب ذكر
ما حاصله ان الاتفاق على ان اكتساب العلم النظري
راجع الى اكتساب سببه وانه نفسه اضطراري غير
مقدور وذلك يستلزم ان التكليف به انما هو في الحقيقة
تكليف بذلك السبب المقدور وبه صرح في المواقف تبعا
للامدي وهو قريب من كلام الشارح وقد تعقبه بعض
مشايخ شيخنا بعد ان نقل عن الامدي ما ذكر بقوله قال
السيد في بحث النظر ورد عليه اي على الامدي بان الاجماع
منعقد على ان معرفة الله تعالى واجبة فيكون مكلفا بها
وجعل ايجابها راجعا الى ايجاب النظر فيها عدول عن الظاهر

قال

قال فالاولى ما ذكره الامام الرازي من ان النظري الواجب الحصول
حكمه حكم الضروري الا في المقدورية فما يتبعها فان الانسان
لا يمكنه ان يعتقد ما يناقض الضروري اذ الموجب للحكم فيه
تصور طرفيه فاذا اوجب تصورهما حكما ايجابيا لم يمكنه بعد
تصورهما ان يعتقد السلب بينهما بخلاف النظري اذ موجبه
النظر فاذا اغفل عن النظر امكنه ان يعتقد ما يناقض ذلك
النظري فيكون ذلك النظري مع وجوب حصوله عن النظر
مقدورا للبشر فلا يصح التكليف به انتهى كلامه وهو مع
ذلك محل تامل عندي فليحرر فقد يقال العدول عن الظاهر
مع وجود المقتضي له من قولهم ان التكليف انما يكون بفعل
اختياري والمعرفة بمعنى التصديق من الكيفيات النفسانية
على الاصح لا باس به ع وكتب ايضا لكونه حينئذ فعلا اختياريا
واما تلك الكيفية لا تكليف بها اذ لا تكليف الا بفعل لكن
قال بعض مشايخ مشايخنا معترضا على هذه العبارة فيه بحث
وهو ان الاعتقادات مكلف بها باعتبار انفسها لا باعتبار
اسبابها على الصحيح وهي من قبيل الكيف لا الانفعال ولا
الفعل على ما صرح به المحققون قال بعضهم وهو الحق انتهى كلامه
ونازعه شيخنا في الايات البينات لكلام الشارح هذا لكن
هل هذا الاختلاف حينئذ الواقع في التكليف بالكيفيات التي
ليست بفعل اختياري مبني على جواز التكليف بالمحال وامتناعه
ممن قال بالجواز صح التكليف بها اذ غايتها ان تكون محالا

بالغير ومن منع منع فليحرر المسئلة ثم رايت السعد في شرح
المقاصد صرح بالمسئلة فراجعه فانه مفيد ويغنيك عن
هذا البنا من غير اساس وكتب ايضا والا فهو غير مقدور
فكيف يقع التكليف به قوله وكان بتشديد النون ولو
قري بالتخفيف بمعنى صار لم يبعد ع قوله هو المراد اي
في كلام بعض المشايخ وبعض المحققين ق قوله بكونه اي
الايمان كما اشار اليه قوله كسبيا اختياريا حيث قال
الاول امر كسبي والثاني ان يثبت الخ قوله ولا يكفي عطف
على منع وكتب ايضا قوله ولا يكفي المعرفة لانها قد تكون
بدون ذلك قصد بذلك ان لا يعتبر تصديق من شاهد
المعجزة فانتقل ذهنه الى صدق النبي صلى الله عليه وسلم
انتقالا دفعيا وانه لا بد من تحصيله ذلك بالاختيار
وفيه نظر ظاهر فان فيه تكليفا بحصول الحاصل وايضا
ليس الحكم على هذا بالايمان باولى بالحكم بصحة ايمان
المقلد اكتفاء بالجزم بالنسبة الى التقليد المحض فكيف
لا يكتفى بحصول العلم دفعة واحدة اذا انضم اليه الاستسلام
بالباطن ولا حاجة الى اكتساب نظر قوله بدون ذلك
اي الاختيار كما اشار اليه قوله المعرفة قد تطلق على الظن
ق قوله ولا باس بذلك اذ لا لازم في صود وكتب ايضا
قال في شرح المقاصد ان ذلك محمل كلام كثير من علماء
الملة حيث وقع فيه بدل التصديق المعرفة قوله لانه

اي

اي الشان قوله وحصوله دفع لقوله ولا باس بذلك
بان يقال به باس اذ تحصل للكفار قوله ممنوع انما
يظهر المنع على القول بان الايمان من قبيل كلام النفس الاختياري
واما على القول بانه نوع من التصديق المنطقي فلا يتاتى
المنع على تفسير الاذعان بانه ادراك ان النسبة واقعة
او ليست بواقعة لان الادراك المذكور تحصل للمعاند والذي
لا تحصل للمعاند هو الاذعان بمعنى الكلام النفسي الذي
يعقب التجلي والانكشاف قوله بانكارهم اي بسببه ق
وكتب ايضا اي لا بعدم حصوله لهم قوله وما هو عطف على
قوله انكارهم ق قوله والايمان والاسلام اي مفهوم
قوله الخضوع بالقلب قوله والانقياد بالقلب قوله
الاحكام اي ما يحكم به الشارع قوله ق وكتب ايضا
الواردة من الشارع ق قوله والاذعان للاحكام ق
قوله وذلك القبول والاذعان قوله حقيقة ظاهر
هذه العبارة انهما متحدان مفهوما وكتب ايضا قوله
وذلك حقيقة التصديق لقائل ان يقول ان مفهومي الايمان
والاسلام يمنع ذلك قائلا بل الاسلام هو الاستسلام
لقبول الاحكام والانقياد لها ظاهرا والتصديق والايمان
هو التصديق والاذعان بالقلب انتهى ابن ابي شريف ق
قوله ويؤيده اي ان الاسلام والايمان واحد بالمعنى

المذكور فقط ق **قوله** وكتب ايضا اشعارا بان اللازم
من الاية ان الايمان والاسلام متحدان في الماصدق لا في
المفهوم اذ الاستثناء انما يستلزم الاتحاد في الماصدق
لكن الاصل في المتحدين في الماصدق الاتحاد في المفهوم
فلذا قال تعالى يريدون انتهى شيخنا ق وكتب ايضا قوله
ويؤيده قوله تعالى الخ لم يقل ويدل عليه لانه لا دلالة
في الاية على الاتحاد في المفهوم اذ المعتبر في الاستثنا
انما هو الدخول في المستثنى منه وذلك لا يوجب الاتحاد
في المفهوم بل ولا في الماصدق ايضا وان ادعى
بعضهم ان الاية تدل على الاتحاد في الماصدق وذلك
ان المستثنى قد يكون اخص من المستثنى منه نحو اكرمت
العلماء الا بعض النحاة وتقدير الاية كما قال بعضهم والله
اعلم فاردنا ان نخرج من كان فيها من المومنين فما وجدنا
فيها من المومنين الا اهل بيت من المسلمين وانما فسرنا
غيرا بالا لانها لو كانت صفة لبيت قدمت عليه لم يصح المعنى
اذ يصير المعنى فما وجدنا فيها بيتا يغاير بيتا من المسلمين
فيقتضي ان الجميع مسلمون مع ان الجميع كافرون الا اهل
بيت واحد انتهى **قوله** كان فيها اي القرية **قوله** وجدنا
فيها اي القرية **قوله** من المسلمين فاستثناء المسلمين
من المومنين يدل على ان الاسلام والايمان واحد اعم من

ان

ان يكونا مترادفين او متساويين شيخنا ق **قوله** وبالجملة
اي على كل تقدير سوا قلنا ان الاسلام والايمان مترادفان
او متساويان لا يصح الخ فاملغ **قوله** ولا يعنى رجوع
من الشارح عن دعوى الاتحاد بحسب المفهوم ولا نزاع
للمخالف منا الاشعرية في دعوى الاتحاد بحسب الماصدق
وكتب ايضا قوله ولا يعنى الخ هذا اشكل مع قوله وذلك
حقيقة التصديق الا ان يحمل قوله وبالجملة الخ على العدول
عن الترادف الى التساوي اللازم للاية فلا يشكل حينئذ
شيخنا ق **قوله** سوى هذا بان لا يصح الحكم على احدالخ
ق **قوله** وظاهر الخ ولما كان هذا يحتمل الترادف والتساوي
قال وظاهر الخ **قوله** ارادوا بوحدتها **قوله** بمعنى حال
ق وكتب ايضا لغير عدم التغاير يعني ولم ينفوا التغاير
في المفهوم بل يقولون به والباء للملابسة ق **قوله** انه
اي الشان **قوله** لا الاتحاد كما قرره في صدر المبحث
قوله تصديق الله اي تصديق النبي صلى الله عليه وسلم
لكن التصديق له عليه الصلاة والسلام تصديق الله تعالى
ق **قوله** اخبر تعالى على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم
قوله من اوامره بيان **قوله** ونواهيه جمع نهي على غير
قياس **قوله** لا لوهيته الالوهية هي وجوب الوجود وقد
تطلق على استحقاق العبادة وهو مصدر اسمي نحو الرجولية

من الرجل شيخنا ق وكتب ايضا قوله لالوهيته ظاهره انه
يكفي في الاسلام الانقياد والخضوع للالوهية وان لم
يتعد ولم يخضع للرسالة وفيه نظر فليتامل شيخنا ق
قوله وذا اي الانقياد والخضوع ق قوله ولا يتحقق
اي يوجد قوله بقبول الامر هو الاذعان الذي هو التصديق
الذي هو الايمان ق قوله حكما تمييز محول عن الفاعل
قوله ومن اثبت الخ من بقية كلام الكفاية قوله
التغاير اي امكان الانفكاك قوله بان اثبت الخ
في نسخة شيخنا بعد التصحيح على الهامش ما نصه فان اثبت
لاحدهما حكما ليس ثابتا للاخر فقد ظهر خلافه وان لم
يثبت فقد ظهر بطلان قوله انتهى وكتب على حاشية
نصها المراد فان اثبت لاحدهما الاعتبار والاعتداد شرعا
مع فقدان الاخر فليتامل انتهى صورة ما كتب قوله
بطلان قوله اذ لا يمكن اثبات حكم لاحدهما في الشرع
دون الاخر شيخنا ق قوله فان قيل وارد على قوله
وظاهر كلام المشايخ ق وكتب ايضا حاصله معارضة في
الظاهر اعني دعوى الاتحاد في المفهوم اي مفهوم الاسلام
والايمان قاله ابن ابي شريف وغيره قال بعض الافاضل
وفيه نظر لانه لو كان كذلك لم يندفع بجواب الشارح
لانه لم يثبت الاتحاد كما هو ظاهر انتهى وكتب ايضا قال في

المقاصد وقد يستدل بسوق احد الاسمين مساق الاخر
لقوله تعالى يمنون عليك ان اسلموا قل لا تمنوا علي اسلامكم
بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان ان كنتم صادقين
أن تسمع الا من يومن باياتنا فهم مسلمون يا ايها الذين
امنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون
قولوا امنا بالله وما انزل الينا وما انزل الى ابراهيم واسماعيل
واسحاق ويعقوب والاسباط وما اوتي موسى وعيسى وما
اوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين احد منهم ونحن له مسلمون
الى غير ذلك من الايات انتهى قوله قل لم تومنوا اي فلا
تقولوا امنا لانه كذب قوله صريح خبر قوله قوله بدون
الايمان يناسبه قولهم انه لا ينفك احدهما عن الاخر ق
قوله في الشرع اي المنجي من الخلود في النار وهو الخضوع
والانقياد بمعنى الخ كما تقدم ق وكتب ايضا وهو المرادف
للايمان او المساوي له قوله لا يوجد في الخارج ق قوله
هو مبتدا خبره بمعنى ق وكتب ايضا قوله وهو اي الاسلام
لا يفيد المعتبر في الشرع ق قوله بمعنى الخ فهو اسلام
لغوي لا شرعي اذ الاسلام لغة هو مطلق الاستسلام
اي الخضوع والانقياد سواء كان بالقلب او بالجوارح
الظاهرة سم والحاصل ان الاسلام في الاية ليس من محل
النزاع في شيء لانه لغوي والنزاع في الاصطلاحي قوله
من غير حال من الانقياد الظاهر ق قوله بمنزلة حال

من الانقياد الظاهر المجرد عن الانقياد الباطن ق قوله
في باب الايمان بالتصديق تصديقان والايمان ايمانان
ق قوله فان قيل الخ ذكر في شرح المقاصد عن بعض
المعتزلة القول بتغايرهما واستدل عليه بالاية السابقة
وهي قوله تعالى قالت الاعراب الخ ثم قال وبان جبريل
لما جاء لتعليم الدين سال النبي عليهما السلام عن كل
واحد منهما على حدة واجاب النبي عليه الصلاة والسلام
عن كل بجواب وذلك انه قال اخبرني عن الايمان
فقال الايمان ان تومن بالله وملائكته وكتبه ورسله
الخ ثم قال اخبرني عن الاسلام فقال الاسلام ان
تشهد ان لا اله الا الله الخ فدل على ان الايمان هو
التصديق بالامور والاسلام هو الاتيان بالاعمال المخصوصة صح
الخ قوله دليل خبر عن قوله هو الاعمال اي فقد وجد الاسلام
حكما بدون الايمان وقد كانت الدعوى ان احدهما
لا ينفك عن الاخر حكما ثم رايت الكمال وغيره قال
قوله فان قيل قوله صلى الله عليه وسلم الخ حاصله معارضة
في مقدمة الدليل وهي قوله ان الاسلام عبارة عن
الانقياد والخضوع بمعنى قبول الاحكام والاذعان
اي بالقلب انتهى قوله المراد به اي بقوله عليه الصلاة
والسلام ق وكتب ايضا معنى نفي الكلام حذف مضاف
ويحتمل عدم الاحتمال بان اطلق الاسلام على هذه الامور

اطلاق

اطلاق السبب على المسبب ان اعتبرت فوائد وثمرات او
اطلاق المدلول على الدال ان اعتبرت علامات كذا قيل
وهو محل نظر ثم رايت بهامش نسخة شيخنا ق ما نصه
يعني من اطلاق السبب وهو الاسلام على ثمراته ان
اعتبرناها فوائد ومن اطلاق المدلول على الدال
نظرا الى انها علامات او قول على حذف مضاف انتهى
كلامه رحمه الله تعالى وكتب ايضا قوله قلنا المراد
الخ قال في شرح المقاصد في الجواب عن الحديث المراد
السؤال عن شرائع الاسلام اعني احكامه المروية التي
هي الاساس على ما وقع صريحا في بعض الروايات وعلى ما قاله
النبي صلى الله عليه وسلم القوم وفدوا عليه الخ قوله ذلك
المدلول من الشهادة وما بعدها ق قوله شهادة الخ
اي هو الايمان وكتب ايضا اسقط الحج لانه لم يكن فرض
ق وكتب ايضا يعني وقد اتفقوا على ان حقيقة الايمان
هو التصديق ق قوله الايمان اي ثمراته ق قوله
وادناها اماطة الاذى ان كان افعل تفضيل اقتضى
ان من الاذى قول لا اله الا الله وهو مشكل قوله
من العبد يشمل بظاهره الملك والنبي قوله التصديق
بالقلب ق قوله والاقرار باللسان ق قوله صح
اي جاز ق قوله له اي العبد كما اشار اليه قوله حقا
من جملة القول قوله لتحقق وجوده وهو على صح قوله انا

مؤمن دليل الجواب على الصحيح في النحو وحينئذ يصير المعنى
ان شاء الله فانا مؤمن وهذا مستقبل وحينئذ فلا يبقى
في المسئلة خلاف اعني في ذكر هذا اللفظ وهذا مما نبه
عليه الشيخ بهاء الدين السبكي وعرضه على والده وارتضاه
واجاب عنه اخوه بانه قد عرف ان المقصود ادخال
الاستثنا على الايمان الحاضر اما باعتبار الخاتمة او
باعتبار دخول الاعمال في مدلوله فلم يصر الخطابة التقييد
قبول هذه الصيغة على ما هو مراد المختلفين في جواز
اطلاقها ليلاقي محل النزاع انتهى ابن السبكي قوله
لانه اي ان شاء الله كما اشار اليه وكتب ايضا قوله لانه
ان كان للشك فهو كفر لا محالة اقول قد رايت في كلام
بعضهم ما نصه ومن قيد بالمشيئة فاما بناء على ان المراد
الايمان الكامل الذي يدخل فيه الاعمال والشك
اما باعتبار كونه على بعض المعاصي في الحال ولا يشعر
بذلك واما باعتبار كمال الاعمال لان ذلك مما لا يقطع
به واما باعتبار صحتها ولا يقطع بها ايضا اذ قد يعرى
للاعمال ما يفسدها من زنا وغيره بحيث لا يشعر به
العامل واما بناء على ان الايمان هو التصديق ويكون
التقييد للتبرك لا للشك او نظرا الى العاقبة وهي مجهولة
انتهى كلامه ومنه تعلم ما في كلام الشارح من النظر
فتامل وكتب ايضا فائدة اكثر الناس الكلام في مسئلة

الاستثناء في الايمان ومن غرائب المسائل مسئلة الاستثنا
في الكفر ولم اجدها الا لابي الحسن القزاز الاصولي
فانه حكى خلافا بين اصحابنا في ان الكافر هل يوصف
بالكفر قطعا او يستثنى وان منهم من قال يقطع به ولا
يستثنى بخلاف المؤمن واختار هو انه لا فرق وانه يقال
هو كافر ان شاء الله وهذا الذي اختاره هو الذي يظهر ان
قلنا ان الاستثنا باعتبار الخاتمة لان الخاتمة في الموضعين
مجهولة وان قلنا انما هو باعتبار دخول الاعمال في مسمى الايمان
فلا يتجه انتهى ابن السبكي قوله للشك في وجود الايمان
قوله لا محالة مصدر ميمي اي لا يحول عن كونه كفرا قوله
لا حالة اسناد الشك قوله مشيئة اي اراد به قوله
او للشك في العاقبة والمآل قال بعضهم واما الجواب عن قولهم
انا نحمل على الشك في المآل لا في الحال لان الشك في
الحال او الاستقبال يوجب ضعف الاعتقاد في الحال
اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه في الحال شاك في
ايمانه في الاستقبال وذلك ضعف الاعتقاد في الحال
على ان الشك في الايمان كيفما كان يوجب الكفر لاطلاق
قوله عليه الصلاة والسلام من شك في ايمانه فقد كفر
وفيه نظر تام قوله وان كان اي ان شاء الله كما اشار
اليه قوله في المآل تفسيره هو الامر المستقبل قوله
والحال تفسير قوله او للتبرك قال ابن السبكي هذا

اعتقاد ايمانه مخيل لصورة المسئلة فليس صورتها الا في
الشك قوله بحاله هو الايمان ق قوله شركة اي هذا
القول وكتب ايضا فان ما ذكرا انما يفيد مجرد الصحة لا ايثار
قولهم انا مؤمن ان شاء الله على انا مؤمن حقا كما في المقاصد
قوله لما حصد دينه ق قوله يوما ضمن يوما معنى يشعر فعداه
بالباء قوله ولهذا اي ما قررنا من الترديد ق قوله
قال اي المصنف قوله لا ينفي الصادق بنفي الجواز ونفي
الاولوية ق قوله لا يجوز كما قاله صاحب البداية وانتصر
له الكمال ابن الهمام قوله لانه علة دون قوله ولا
يغني اي فلا سبب ولا علة لنفي الجواز ق وكتب ايضا
يعني ما ذا احاله للشك فلا معنى للجواز وحينئذ فقد
يقال لا يشكل ما قاله السبكي ونقله عنه الكمال ابن ابي شريف
من ان للناس فيه على ثلاثة مذاهب منهم من يوجبه ويمنع
القطع بقوله انا مؤمن ومنهم من يمنعه ويوجب القطع
ومنهم من يجوز الامرين وهو الصحيح ووجه الاشكال ان
هذه الاقوال على حسب تقرير الشارح لم تتوارد على محل
واحد فلا بد من تحريرها وبيان وجه القائل بالوجوب
فان وجه بالتادب واحالة الامور الى المشيئة او الشك
في العاقبة والمآل فقال ان هذا المقدار لا يقتضي الوجوب
والا لوجب في غير الايمان ايضا من الافعال الاختيارية
وقد يقال انما لم يجب في غير الايمان للمشقة وتيسيرا على

العباد

العباد وفيه نظر فليحرر هذا ما ظهر في الدرس قوله كيف
ينفي الجواز يعني اي نفي بنفي الجواز ق قوله ذهب اليه اي
الجواز مع استواء الطرفين اي ولا يقال فيه ترك الاولى
ق قوله الصحابة اي من الصحابة قوله وليس هذا اي قول
انا مؤمن ان شاء الله قوله مثل قولك لانه تلاعب ق قوله
ليس من افعاله المكتسبة اي حتى يمكن ان يكون فعلا
فيترك نسبته الى نفسه ويسنده الى الله تادبا ق قوله
افعاله اي العبد قوله المكتسبة بمعنى ان تحصيله
مكتسب ق قوله ولا مما يتصور اي الافعال التي تتصور
قوله لا مما يحصل اي الافعال قوله انا مؤمن حقا حقا
مصدر موكد لغيره بجملة محذوفة اي احقه اي الايمان حقا
اثبته اثباتا اي اعتقد ثبوته اعتقادا استحقاق قوله
بل مثل ان قطع على الخبر ليس اي ليس هذا مثل قولك انا
شاب ان شاء الله بل مثل قوله انا زاهد ان شاء الله ق قوله
وذهب بعض المحققين وجه ذلك الكمال ابن ابي شريف
بما قاله الشارح في شرح المقاصد فليراجع ومثل ذلك ان
تقول في بيان ذلك ان التصديق الذي يخرج به عن
الكفر هو شيء واحد حاصل ولانه لا يمكن ان يحصل فيه شك
والا كان كافرا واما ما زاد على ذلك بحيث يكون به ناجيا
عن العقاب فانما هو في مشيئة الله تنصرف اليه المشيئة
كما يدل عليه قوله المشار اليه بقوله الخفا فهو فقول البعض من كتب

في قول الشارح المنجي اي عن الخلود في النار فيه نظر فليحرر هذا
ما ظهر في الدرس بديهة ثم رايت شيخنا كتب على هامش نسخته
ما نصه عند قوله وذهب بعض المحققين لقائل ان يقول
مضمون ما نقل عن بعض المحققين يؤول الى ما نقل عن بعض
الاشاعرة بعده لان حاصله ان الحاصل في الحال غير
المنجي وان المنجي في المشيئة اي فيصح التعليق بالنظر اليه
فلم جمع بينهما مع ان مآلهما واحد الا ان يقال جمع بينهما
لان منشأ كون الحاصل غير المنجي مختلف عليهما لانه على الاول
الاختلاف بالشدة والضعف وعلى الثاني غير ذلك
فليتأمل انتهى مع انه انما ذكرنا ياتي عن بعض الاشاعرة
توطئة للمتن بعده شيخنا ق وكتب ايضا اقول لك ان
تقول لا يؤول اليه قوله الى الله اي الموجود قوله للعبد
المصدق بقلبه المقر بلسانه قوله حقيقة ماهيته الذي
يفيده التصديق قوله به بسببه قوله عن الكفر وهذا
هو مطلق التصديق وكتب ايضا اي عن الحكم بالكفر يعني
لا عن الكفر في نفس الامر شيخنا ق قوله في نفسه في ذاته
ق اي بقطع النظر عن كونه مخرجا عن الكفر ع قوله والضعف
ولم يقبل للزيادة والنقصان قوله يخرج العبد المنجي عن
الخلود في النار والمنجي من الثواب يعني السالم منها ق
قوله انما هو في منة الله سبحانه لو قال في علم الله كان ظاهرا
ولعله اطلق المشيئة على العلم شيخنا ق وكتب عليه ما نصه

الوجه

الوجه ما قاله الشارح لانه في مقام توجيه التعليق بالمشيئة
وبيان عدم الحصول في الحال حتى صح التعليق انتهى والظاهر
ان الحاشية الاولى من كلام شيخنا النصر الا انه لم يعزها له
قوله في مشيئة الله في هذه الظرفية نظر ق قوله انما هو
اي الحصول التصديق كما اشار اليه قوله ولما يقال الخ
سيأتي جوابها في قوله اشار الى بطلانه الخ وكتب ايضا قوله
ولما نقل عن بعض الاشاعرة الخ قال شيخنا في الهامش ما نصه
حاصل كلام هذا البعض ان السعادة والشقاوة المعتبرة
ليست معلومة الحصول بل انما هما عند الخاتمة فلذا ساغ
ان يقول ان شاء الله وحاصل رد المصنف انهما حاصلان
في الحال وسياتي تحقيق الشارح لمراد هذا البعض بحيث
لا يرد عليه رد المصنف بقوله والحق الخ فليتامل انتهى كلام
شيخنا ق رحمه الله سبحانه قوله انه اي الشان قوله
يصح يجوز قوله بناء علة يصح قوله العبرة اي الاعتبار
اي الاعتداد قوله اي الذي هو علم الفوز والنجاة والكفر
الذي هو علم انه الهلاك الابدي لا بمعنى ان المآل والحال
ليس بايمان ولا ان الكفر ليس بكفر انتهى كمال قوله
والكفر اي المنجس تامل قوله بناء على ان العبرة في الايمان
والكفر الخ على هذا قول الامام الشافعي رضي الله تعالى
عنه حيث قال في خطبة الرسالة واستهديه بهداه الذي
لا يضل من انعم به عليه وفرعه تدل عليه وقال فيمن حج

ثم ارتد ثم عاد الى الاسلام انه لا يجب عليه استيناف الحج
ثانيا وابو حنيفة يخالف في ذلك لانه من اصله ان السعادة
والشقاوة قد يتبدلان انتهى قوله بالخاتمة الحاصلة
العبرة فانها المعتبرة وكتب ايضا الحالة التي يختم بها
عمر الانسان ف قوله السعيد عطف مرادف قوله وان
كان من مات على الايمان كما اشار اليه بقوله عمره ما عدا وقت
الخاتمة ق وكتب ايضا قوله وان كان طول عمره على الكفر
الظاهر هذه العبارة انه يطلق عليه الان انه كان
طول عمره مومنا شيخنا ق قوله الشقي عطف مرادف ق
قوله على ما اشار يتعلق بالعبرة وكتب ايضا بنا العبرة اي
الاعتبار قوله وكان بصيغة الماضي قوله السعيد
من سعد قال الكمال لم اره بهذا اللفظ انما رايته في
مسند الشهاب بلفظ السعيد من وعظ بغيره والشقي
من شقي في بطن امه روي من حديث ابي هريرة الى اخر
ما بينه ثم قال ولكن معنى الحديث صحيح يشهد لصحته
حديث الصحيحين واورده الخ ثم قال ومعنى كون السعيد
من سعد في بطن امه هو ان الذي سعد السعادة المعتد
بها من كان في علم الله انه يختم له بالسعادة والشقي بالنسبة
الى الخاتمة على هذا المنوال انتهى اه جواب لما وكتب ايضا
قوله اشار الى بطلان ذلك الخ حاصل الابطال ان السعادة
والشقاوة حاصلان في الحال وامكان زوالهما في المستقبل

لاينفي

لا ينفي حصولهما في الحال وامتناع التعليق لذلك لا يعتبر
ان الايمان لذلك لانه غيرهما فاين الابطال لما نقل
عن بعض الاشاعرة انه يصح ان يقال انا مومن ان شاء الله تعالى
قلت السعادة مبني الايمان ظاهر الابطال موجه وهذا
ظاهر لهذا فسر الشارح يشقى بيرتد ويسعد بيومن
وبعد هذا كله يتوجه على هذا الابطال ان حصولهما في
الحال لا يمنع صحة التعليق مطلقا لانه ليس الحاصل في الحال
بل ما يترتب عليه النجاة وليس حاصلا في الحال وسيشير
الشارح الى ذلك شيخنا ق قوله ابطال ذلك اي
البنا اي قوله بناء على ان العبرة الخ قوله فالسعيد المومن
في الشرع قوله بعد الايمان هو السعادة قوله
والتغيير جواب اذا امكن شقاوة السعيد وسعادة
الشقي لزم التغيير في الاسعاد والاشقا فيلزم التغيير
في الصفات لانهما من الصفات شيخنا ق قوله يكون
طاريا قوله وهما اي الاسعاد والاشقا كما اشار اليه
وكتب عاطفة شيخنا ق قوله لما ان ما زائدة ق قوله ولا
يعبر على الله استطراد والمقام لانه لا يعبر عن صفاته شيخنا
ق قوله والحق هذا التحقيق لمراد ذلك البعض فلا يرد
رد المصنف عليه تامل قوله انه اي الشان قوله لا خلاف
في المعنى بين الاشاعرة والماتريدية ق وكتب ايضا نعم الخلاف
بالنسبة الى شدة العذاب وخفته كما صرح به بعضهم ق كتب

ايضا نعم الخلاف بالنسبة الي السعادة ولولا خلاف في المعنى
يعني واما في التسمية بالايمان او الكفر فالخلاف فيه فابليس
مثلا حالة كونه معلما للملائكة كافر لقوله تعالى وكان من
الكافرين فسماه كافرا في الماضي بكونه في المستقبل بل سماه
كافرا في الازل قبل وجوده اذ كلامه ازلي فدل على ان الكافر
كافر الازل في السعيد سعيد الازل فالعبرة بالخاتمة
اي عند الاشعري فمن ختم له بالايمان يكون مومنا ابدا
ومن ختم له بالكفر يكون كافرا ابدا فان كان في علم الله ان
هذا الشخص ان كان ختمه بالايمان فهو في الحال مومن
وان كان مكذبا بالله تعالى ورسوله ساجدا للصنم وان كان
في علمه تعالى انه يختم له بالكفر نعوذ بالله منه يكون كافرا
وان كان مصدقا لله تعالى ولرسوله عليه الصلاة والسلام
وان كان مخلصا آتيا بالعبادات فعنده السعيد سعيد
في الازل والشقي شقي في الازل ولا يتبدل احدهما الى
الاخر واستدل بالحديث السعيد من سعد الخ وقد اجيب
عن الحديث من طرف المخالف بما روي عن عبد الله بن مسعود
رضي الله عنه فانه قال ان خلق احدكم يجمع في بطن امه اربعين
يوما نطفة ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضغة
مثل ذلك ثم يبعث الله الملك فيومر باربع كلمات فيكتب اجله
وعمله ورزقه وانه شقي او سعيد ثم ينفخ فيه الروح فهذا
ظاهر معنى قوله السعيد من سعد في بطن امه الخ يعني يكتب خاتمة

امره

امره وهذا الاينافي ما مر من الحكم بالايمان والكفر حال وجودهما
ظاهرا واعلم ان فائدة الخلاف في هذه المسئلة بيننا وبين
الاشعري لا يظهر الا ان يقال في شدة العذاب وخفته
انتهى كلام بعضهم بنوع تصرف وقيل ان ابليس عليه اللعنة حال
كونه معلما للملائكة كان مومنا حقا ووليا لله تعالى وبعد
ذلك صار كافرا عدوا لله تعالى فعلى هذا التقدير فالسعيد
قد يشقى يعني يتغير حاله من السعادة الى الشقاوة وكذا
بالعكس يعني الشقي قد يسعد اي يتغير حاله عند الله تعالى
من الشقاوة الى السعادة قوله لانه اي الشان قوله
بالايمان اي بلفظه قوله والسعادة اي لفظها قوله
حصول اي الحصول المجرد عن الموت على ذلك قوله المعنى معنى
اللفظ قوله وان اريد اي بهما قوله ما اي المعنى الذي
قوله النجاة من الخلود في النار قوله والثمرات كدخول
الجنة والنعمات قوله مشيئة الله اي علمه قوله بحصوله
اي عند الموت في الحال متعلق بقوله قطع لا بحصوله كما
قوله ممن قطع كالحنفية وكتب ايضا كالماتريدية قوله
فوض اي كالاشعرية قوله جمع رسول خبر مبتدا محذوف قوله
اي هو اي الرسول قوله فعول من اي مشتق قوله الرسالة
اسم مصدر للارسال قوله وهي سفارة بكسر السين المهملة
واصلها البردة بين فريقين للاصلاح منهم وكتب ايضا واسطة
قوله العبد يشمل الانسان والملك قوله ذوي الالباب

المراد الجنس لانه لا يكون رسولا حتى يبلغ الحلم ولا يبشه واحد
وقوله من خليقته من تبعيضية والخليقة فعيلة بمعنى
مفعولة شخناق وكتب ايضا خرج به المجانين والصغار
وفيه رد على من قال ان لكل طائفة من الحيوان رسولا من
جنسهم يقودهم **قوله** بترجيح تعاليا اي بزيل **قوله** بها اي السفارة
قوله عالمهم اعتذاراتهم **قوله** فيما قصرت الخفية اشارة
الى ان العقل يدرك بعضها وكتب ايضا قوله فيما قصرت عنه
الخ اي ولم يف باداركه قوائم فالعقول وان ادركت المصالح
في الجملة الا ان معظمها مما يخفى عليها فكان في ارسال
الرسل لطف لبيانها وذكر مباديها وغاياتها وكتب ايضا اي
الاحكام التي قصرت **قوله** من مصالح بيان ما **قوله** اي
مصلحة فالحكم مشترك بين هذا وبين وقوع الفعل على
ما ينبغي ق **قوله** وعاقبه من عطف الخاص على العام
قوله فهذه محمودة **قوله** وفي هذا اقبول احكمه **قوله**
اشارة حيث قال وفي الارسال حكمة وكتب ايضا قال الكمال
واعلم ان دعوى الشارح الاشارة المذكورة حملا منه لكلام
المتن على ما حكاه في شرح المقاصد عن جمع من المتكلمين ممّا
وراءه الفهم من القول بالوجوب وذكر عنهم ضروبا من الاستدلال
يرجع حاصلها الى ان ما هو مقتضى الحكمة فيستحيل ان لا يوجد
اذ لو لم يوجد لكان ترك ايجاده سفها او عبثا وكلاهما محال
على الباري تعالى ثم قال وانت خبير بان ترويج امثال هذا

المقال توسيع مجال الاعتزال بانهم اي المعتزلة لا يقولون
بالوجوب على الله سوى ان الترك لقبحه مخل بالحكمة ومظنة
لاستحقاق الندامة قال فالحق ان البعثة لطف من الله ورحمة
يحسن فعلها ويقبح تركها على ما هو المذهب في سائر الالطاف
انتهى وليس هذا الحمل في المتن بضروري بل كان يكفي ان يقال
في ارسال الرسل حكمة ومنفعة مترتبة عليه بدون تعليله بالحكمة
الموجبة له والمرجحة له فتأمل **قوله** واجب بمعنى جائز
في حقه شرح ع **قوله** الوجوب على الله اذ لا يجب عليه رعاية
الحكمة بان تكون باعثة له على ذلك حتى يجب عليه فعل
مقتضاها **قوله** ان قضية الحكمة اي الحكمة المقتضية
للمصالح وكونه سبحانه حكيما شرح ع وكتب ايضا قوله ان قضية
الحكمة اي مقتضاها وهي المصلحة نفسها كما في العلل الغائية
فانها الحاصلة عن الفعل وسابقة له في الذهن ومتأخرة
عنه في الخارج ف وقال بعضهم ان قضية الحكمة من اضافة الاعم
الى الاخص اي القضية التي هي الحكمة تقتضيه اي الارسال لكونه
مصلحة ع وكتب ايضا اي اقتضاها يقتضيه اي يطلبه فيقع
لا محالة كما ل **قوله** يقتضيه اي لا يتم بدونه فهي تستلزمه
اذ لا تتم الحكمة بدون المصلحة بالارسال لكونه مصلحة واجبة
للحكمة اذ لا تتم بدونه ولا يلزم من ذلك ان يجب على الله شيء
اذ لا يجب عليه شيء رعاية للحكمة بان تكون باعثة له على ذلك
حتى يجب عليه فعل مقتضاها وكتب ايضا وفي الخيالي قوله بل

بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه اي يترجح جانب الوقوع ويخرجه في
حد المساواة بالاستقامة في احد الطرفين مع قربه وامنه
ورد عليه ما سبق من كمال الحكمة الخفية في الترك بلا ترجيح
والحق ان كلام المتن مستغن عن هذا التوجيه انتهى قوله
لما فيه اي الارسال قوله قوله من الحكم التي هي قضية الحكمة
سبحانه ق قوله وليس عطف على واجب ق وكتب ايضا اي الارسال
قوله ممتنع مستحيل وكتب ايضا اي واقع فلا اعتراض بسعه
بالملزوم قوله السمنية والبراهمة يقولون بان العقل
يغني عنه فهو عبث والعبث محال على الله سبحانه ق قوله
ولا يمكن اشارة الى رده بقوله حكمه قوله يستوي طرفاه
من الوجود والعدم بل ممكن راجح وجوده على عدمه لا ان
وجوده وعدمه سوا كما ذهب اليه بعض المتكلمين شرح غ
قوله بعض المتكلمين الاشاعرة قوله وقوع الارسال
بقوله وقد ارسل الله تعالى رسلا من البشر الى البشر قوله
وفائدته اي الارسال بقوله مبشرين ومنذرين وقوله
وطريق ثبوته اي الارسال يعني بقوله وايدهم بالمعجزات الخ
قوله وتعيين الخ هو المشار اليه بقوله واول الانبيا ادم
واخرهم محمد صلى الله عليه وسلم وعلى اله وصحبه قوله فقال
وقدمه للتوقع يدل على ان السامع كان متوقعا لذلك الجواب
غ قوله رسلا بالمعنى الاصطلاحي قوله الى البشر ليس بقيد
بل والى الجن ايضا ونقل بعضهم الاجماع على ذلك وكذا الى الملائكة

على

على قوله وصح مقابلة ايضا قوله والطاعة عطف عام
قوله والجنة والثواب لف ونشر فالجنة في مقابلة الايمان
والثواب في مقابلة الطاعة وقيل وقائله العز بن عبد السلام
ان الجنة ليست في مقابلة الايمان وانما تكون في مقابلة
المعارف الربانية الدينية لان جزاء الشي من الكريم خصوصا
من اكرم الاكرمين لابد وان يكون مثله او افضل منه قال
بعضهم لا يلزم من تبشير اهل الايمان بالجنة ان يكون
الايمان جزاؤها الا ان يقال ان تعليق الحكم بالوصف
يشعر بالعلية قوله بان ذلك المبشر به والمنذر به وحي
يوحى على سيدين الخ قوله طريق هي الفكر والنظر قوله
وان كان ذلك ق وكتب ايضا للعقل اليه طريق ف وكتب ايضا
اي وان فرض التوصل اليه قوله فيه انظار دقيقة انكار
عليه للبشر ق قوله والعقاب من عطف الخاص قوله لواحد
من العلما في عصر قوله بعد واحد في عصر آخر ق اي
بحسب الاستقرا فلا نجد استقرا بهذه الصفة الا الفرد النادر
بعد الفرد النادر ولم يرد البعدية بينهما في التبشير كما لا يخفى
قوله فانه تعالى الخ تفسير مبشرين ومنذرين ق وكتب
ايضا قوله فانه تعالى خلق الجنة والنار الخ فيه صعوبة لانه
ان كان دليلا لقوله السابق مبشرين ومنذرين ففيه انه
علم ذلك فيما تقدم فلم اعاده هنا وان كان دليلا لبيان
ما يحتاجون اليه من الانذار لدين كما صرح به الفيومي في

حاشيته فيه ان قوله الاتي وكذا جعل القضايا الخمس دليل
ذلك ايضا علم ذلك ومنها دليل بيان امور الدنيا فليتامل
لكاتبه كذا بهامش نسخة شيخنا علامة الزمان احمد بن قاسم
العبادي وكتب تحته بعض اصحابنا الافاضل ما نصه الا ان
يجاب بان العقل لما امكن استقلاله بتلك القضايا في
الجملة دون القسمين السابقين والى بينهما المناسبة بينهما
وعدم استقلال العقل واخذ ذلك عنهما المناسبة بينهما
في ذلك فليتامل انتهى قوله خلق الجنة في التعبير
بالماضي رد على المعتزلة قوله واعد هنا ق قوله
وتفاصيل مبتدا قوله احوالهما اي احوال الثواب والعقاب
قوله الاول الثواب كما اشار اليه قوله الثاني العقاب
كما اشار اليه وكتب اي طريق اجتناب المعاصي قوله ما اي
الامور وكتب ايضا خبر تفاصيل وما عطف عليه ثم لك ان
تقول هذا يخالف قوله وان كان قانطا الخ حيث جوز
هناك استقلال العقل به ويجاب بحمل هذا على ذلك اي
لا يستقل به بشموله على العموم فليتامل لكاتبه ش ق قوله
وكذا تفسير لمبين للناس الخ قوله خلق بفتح اللام شيخ
الاسلام قوله النافعة اي الحلال قوله والضارة
الحرام قوله بمعرفتها النوعين ق قوله ولذا جعل تفسير
لمبين للناس ما يحتاجون اليه من امور الدين ق قوله
القضايا الاصطلاحية قوله ممكنات بان يكون المحكوم به

فيها

فيها واستحالة الخلقة اذ الاخط البراهين امرا ممكنا وكتب
ايضا لا طريق للعقل الى الجزم باحد جانبيه من الوقوع وعدمه
كجواب ميت مسئول في قبره وكتب ايضا نحو الصلاة فرض الحج
فرض الصراط حق وهكذا ق قوله جانبيه من الوقوع وعدمه
وكتب ايضا ذكر الضمير باعتبار لفظ ما او لعوده على الممكن الذي
تضمنه قوله الممكنات قوله وفيها ما هي واجبات عقلية بان
يحكم العقل بوجوب المحكوم به فيها واستحالة تخلفه اذ الاحظ
البراهين والادلة القطعية نحو الله واحد الله خالق كل
شيء ليس في مكان الى غير ذلك وهكذا قوله ومستحيلات
بان يحكم العقل باستحالة المحكوم به فيها اذا وقف على
البراهين القطعية كالقضايا التي مضمونها شريك الباري
والولدية الى غير ذلك مما دلت البراهين على استحالته قوله
ورحمته على جميع العباد برهم وفاجرهم قوله لبيان ذلك
يؤخذ منه هنا جواز التقليد في العقائد كما قال ابن السبكي
خلافا لابن الحاجب ق قوله جمع معجزة كون التاء فيها
للمبالغة كعلامة اولى من كونها للوحدة كما قاله بعضهم
لعجز من اعجز فيقال بالتذكير صفة للفعل والامر وبالتانيث
وهو الكثير صفة للاية الدالة على صدق النبي صلى الله عليه
وسلم اسند الاعجاز اليها مجازا لوقوعه عندها انتهى
وقيل التاء فيها للنقل من الوصفية الى الاسمية قوله
وهي امر من فعل او ترك وكتب ايضا قوله وهي امر مظهر الخ

ولا بد ان يقصد به الدلالة على صدق دعوى مدعي النبوة
ليخرج مثل نطق الجماد والبهيمة بانه مفتر كذاب ولم يعتمد
هنا بذلك اكتفاء بما سبق في صدر الكتاب وربما اشعر
به هنا قوله عند تحدي المنكرين لكن قال بعضهم وليس
من شروط التحدي ان يقول لا ياتي احد بمثلها بل يكفي ان
يقول اعني ان يفعل الله كذا فيفعل له فاجابته دعواه دليل
على صدقه في مقالته نعم تعذر صدور هاتين مثله اذا كان
ينفي معارضته لا بد منه لا لاجل التحدي بل لاجل ثبوت
الاختصاص فان المعجزة لا بد ان تكون مختصة به صلى
الله عليه وسلم **قوله** بخلاف العادة اي مكتسبا بمخالفة
العادة ق **قوله** على يد خرجت الكرامة وكتب ايضا
خرج بذلك السحر وقد فرق بين المعجزة والسحر بان اثرها
حقيقي كشبع الجمع الكثير من طعام يسير واثر السحر تخييلي
وايضا فالسحر يقبل التعليم بخلاف المعجزة هذا ملخص ما في
الكمال وفي الفرق المذكور نظر لا يخفى والحق ان السحر
حقيقي كما ان العين حق واحتج منكر السحر بقوله تعالى
يخيل اليه من سحرهم انها تسعى اذ المخيل لا تحقق له فهو من
الشعبذة قالوا والاصابة بالعين في بني اسد وفسر
بعضهم قوله تعالى وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم
بذلك وكتب ايضا قوله على يد مدعي النبوة اي التي في ضمنها
الرسالة اذ الكلام في الرسول واعلم ان المعجزة من اصلها

في حق النبي صلى الله عليه وسلم غير لازمة لعدم التكليف بمتابعته
بخلاف الرسول فان ارساله بدون المعجزة محال الا على
القول بجواز التكليف بما لا يطاق **قوله** مدعي النبوة والرسالة
ق **قوله** عند تحدي هو المباراة والمعارضة بان يطلب منهم
صلى الله عليه وسلم مباراتهم ومعارضتهم له ق وكتب ايضا فيه
اشارة الى المقارنة ولو عرفية ش وكتب ايضا قوله عند تحديه
من الحداء وقد كتب بعضهم احدي بالياء بعد الدال كما يكتب
المعنى وهذا يقتضي انه مقصور والذي في صحاح الجوهري
الحداء وهو بضبط القلم بضم الحاء والمد قال غيره هو بضم الحاء
وتخفيف الدال المهملتين يمد ويقصر سوق الابل بضرب
مخصوص من الغناء انتهى وكتب ايضا قوله عند تحدي المنكرين
قال بعضهم التحدي هو طلب المعارضة لما جاء به شاهدا
لدعواه انتهى وحينئذ فهو من اضافة المصدر الى مفعوله فتامل
ثم رايت الشمني قال ما نصه قوله على وجه متعلق بقوله يظهر
وانظر هل تعلقه بخلاف هو تام ام لا **قوله** بمثله هل يوخذ
منه انه لا بد من تعيين المعجزة ام لا ولو كانت على وجه عدم
التعيين كما بينه السنوسي وغيره فليتامل وليراجع قال
ابن جماعة وهل المعجزة دلالتها عقلية او عادية او طبيعية
محل بحث لبعض الاعيان من اشياخنا انتهى واقول صرح في
شرح المواقف بان دلالة المعجزة على الصدق عادية لا عقلية
اذ العقلية لا يتصور فيها انفكاك الدلالة كما في دلالة

الفعل على وجود الفاعل بخلاف دلالة المعجزة حيث يتصور فيها
انها غير دالة على الصدق وصرح في المواقف وغيره ان معنى
كونها عادية اجراء الله العادة بخلق العلم بالصدق عقيب
ظهور المعجزة والعلم ان يكون مع تجويز العقل كونه لا يكون
كذلك في نفس الامر كما في العلم بان الواحد نصف الاثنين
اذ لا يجوز العقل ان لا يكون كذلك بحال مع القطع والجزم
في كل منهما فلا يصح ما تقدم تحقيقه في التصديق وتفاوته
انتهى شرح ابن عربي رحمه الله سبحانه وفيه ايضا قبل ذلك
ما نصه واعلم انهم يريدون العلم العادي انه يحتمل النقيض
كالعلم بكون الجبل حجرا مع تجويز العقل انقلابه ذهبا ويريدون
بالعلم العادي ايضا ما جرت العادة بان الله تخلقه مع سببه
الظاهر من حس او حدس او نظر سواء احتمل متعلقه النقيض
اولا فالعادي بالمعنى الاول لا خلاف فيه واما بالمعنى الثاني
ففيه خلاف الفلاسفة لانهم يقولون بتاثير الاسباب وخلاف
المعتزلة لانهم لا يقولون بالتوليد وفي شرح المواقف ان
دلالة الى اخر ما ذكرنا اولا قوله وذلك اي ما ذكرناه من
وجوب مقارنة الدعوة للمعجزة اي السبب في ذلك قوله
لانه اي الشان وكتب ايضا قوله وذلك التاييد لا بد منه
لانه لولاه لم يشرع غ ما شار الى ان اسم الاشارة راجع الى
ما فهم من المتن من قوله وايدهم فانه مبتدا حذف خبره تامل
غ قوله ولما بان اي ظهر او تميز قوله عن الكاذب بمعنى من

او

او على بضمير بان يعني اقبال المتكون على بابها او من بان بينونة
وبينا اي فارق يقال بان زيد عن عمرو اذا فارقه قوله
يحصل الجزم اي العلم واسباب العلم ثلاثة وليس هذا الجزم
سببا قوله بطريق جري العادة اورد عليه ان ظاهر
كلامه يشعر بان العادة المفيدة للعلم بصدق النبوة
عند ظهور المعجزة هي عادة الله تعالى الجارية بخلق العلم
عند ذلك الظهور وذلك باطل والا لزم ان تكون جميع
العلوم المنسوبة الى الاسباب الثلاثة التي هي الحواس السليمة
والخبر الصادق والعقل عادية عندنا لان الله تعالى يخلق
جميع العلوم عند كل من الاسباب بل الحق ان العادة القاضية
بحصول العلم بصدق النبوة عند مشاهدة المعجزة هي العادة
المطردة المستمرة بان الله تعالى لا يخلق المعجزة الا على يد الصادق
فخلقها على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا لكنه مستحيل عادة
غ قوله خلق العلم الخ اي بقطع النظر عن العادة ق قوله
بحضرا اسم مصدر بمعنى حضور ق قوله ثلاث مرات مثلا
قوله بان الامكان جواب عما يقال كيف يحصل العلم
الضروري القطعي مع امكان الكذب والجواب ان امكان
الكذب ليس بمعنى التجويز العقلي بل بمعنى انه لو خلي العقل
ونفسه لم يحكم باستحالة ولا امكان فهذا المعنى لا ينافي
حصول العلم الضروري القطعي قوله الذاتي الثابت للكذب
بالنظر الى ذاته لا مع مراعاة العادة ق قوله بالتجويز العقلي

بمعنى ان العقل لو خلي ونفسه لم يحكم باستحالته والامكان
لهذا المعنى لا ينافي حصول العلم الضروري القطعي لا بمعنى
انه يحتمل وجوده لاحالة العادة ذلك فافهم قوله بان
جبل الى اخره وجه عام حتى لا يقال انه العلم بعدم انقلابه
ق قوله بموجب اي بسبب الموجب الذي هو العادة ق
قوله طرق العلم تقدم في صدر الكتاب الاعتذار عن تركه ق
قوله ولا يصح اشكالات ثلاثة مندفعة بما سبق قوله
في ذلك العلم العادي قوله من غير الله تعالى اي اكتسابا
لا خلقا وايجادا ق قوله وكتب ايضا لاحتمال ان يكون
لخاصة جسم او طلسم او لقوة نفسه الناطقة او باعانة ملك
او جني قال في الصحاح الطلسم سحر مركب من خواص الفلكيات
مع الارضيات انتهى شمني قوله كما مصدرية قوله كحرارة النار
متعلق بالجزم لا بالامكان اي العقلي ق وكتب ايضا اي الذي
سببه الحس الذي هو اللمس في المثال وقوله كحرارة النار
متعلق بالعلم في الحاصل انا نعلم بالحرارة علما ضروريا سببه
الاحساس بالسلامة مع امكان عدم الحرارة في نفسه بمعنى
ان العقل لو فرض وجود ذلك العدم لم يلزم منه محال
انتهى قوله بمعنى راجع للامكان قوله واول الانبياء
قيل ثبتت اوليته بالتواتر قطلوبغا قال النصر اللقاني
واما كونه اول الانبياء بالقطع بانه لا نبي قبله ولا معه
ولذلك السنة دالة على نبوته واوليته وكذا الاجماع من

الامة

الامة على ذلك فانكار نبوته كفر انتهى وانظر انكار اوليته
هل يكون كفرا ام لا وكتب ايضا قوله الانبيا اي الرسل لان المصنف
يقول بالترادف وقد يفهم منه ان ادم لم يكن رسولا وهو كذلك
كما نص عليه الشيخ الاكبر لكن تعقبه الشيخ الشعراوي بانه راى في
مسند الامام مرفوعا كان ادم عليه الصلاة والسلام رسولا مكلما
انتهى فادخلتها ملمعا بما قبله يعني كلام الشيخ محي الدين ثم
رايت ما نصه واختلف في وقت تعليم ادم الاسماء هل كان نبيا
مبعوثا ام لا على قولين احدهما انه نبي لما ظهر منه من المعجزة
وهي تعليمه الاسماء وهذا على قول المعتزلة انه قال الامام
فخر الدين الاقرب ان يكون مبعوثا في ذلك الوقت الى حوى
ولا يبعد ايضا ان يكون مبعوثا الى من يتوجه اليه التحدي
من الملائكة لان جميعهم وان كانوا رسلا فقد يجوز الارسال
الى الرسول كبعث ابراهيم عليه السلام وثانيهما ان ادم لم
يكن في ذلك الوقت نبيا لانه لما صدر منه من اكل الشجرة
لا يليق ان يكون ذلك بعد نبوته فلزم ان لا يكون نبيا في
ذلك الزمان ولقوله تعالى ثم اجتباه ربه فتاب عليه
وهدى وهذا بعد اكل الشجرة موجب ان يقال لم يكن قبل
ذلك مجتبى ولا مصطفى انتهى من اسرار الاسرار لابي محمد بن سعيد
الصنهاجي المالكي قوله اما نبوة اي نبوتها قوله فبالكتاب
دليل ظني والمسائل العلمية لا تثبت به وقد يقال انضم اليه
قرائن قطعية فافاد اليقين ق قوله امر ونهي بالبناء

للمفعول اي للتبليغ ولا يرد امر ام موسى بقوله تعالى ان اقذفيه
في التابوت ولا امر ام عيسى بقوله تعالى وهزي اليك بجذع
النخلة وان كان بلا واسطة شيخ الاسلام نفعنا الله تعالى به
وكتب ايضا على قوله للتبليغ اي الى بنيه اي لاجل قوله للتبليغ
قوله مع القطع منه يعلم الاستدلال على انه اول الانبيا
ضمنا وان لم يجعل مقصودا بالاستدلال وكان بظهور ذلك
قوله في زمنه بل في الانسان مثله قوله بني اخواي حتى بلغه
الامر والنهي فدل ذلك على انه بواسطة ذلك او بلا واسطة
كما يفهم من الكتاب العزيز لكن انظر هل يقال ان حوا ايضا
دخلت معه في الخطاب في قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة
وحرره ع قوله فهو بالوحي اي على لسان الملك لا غير
وفيه انه يجوز ان يكون هذا الامر والنهي بطريق الالهام
او سماع الكلام في المنام كما في قوله تعالى واوحينا الى ام
موسى فان المراد بالوحي هنا هو اسماع الكلام في المنام
وذلك لا يستلزم النبوة واجيب بان ذلك خلاف
المفهوم من الكتاب العزيز في حق ادم حيث قال واذ قلنا
يا ادم اسكن انت وزوجك الجنة وهو المسمى بالوحي الظاهر
والوحي المتلو وهذا لم يثبت لغير الانبيا بل انما جعل من
خواص الرسل اذ المفهوم منه في حق اسماع الكلام المنطوق
في اليقظة قوله لا غير اي لا غير الوحي ضرورة ان ذلك اما
ان يكون شفاها او بواسطة الملك او النبي والاخير منتف

فتعين الاولان او احدهما ولا معنى للنبوة الا ذلك انتهى ع ش
وفيه ايضا لكن الامر والنهي المذكورين قبل الاخبار او بعده
على الراجح انتهى كلامه فتامل ويوافقه ما في المواقف وغيره
قوله وكذا السنة والاجماع وهذا هو العمدة في الاستدلال
لكونه من الادلة القطعية المطلوبة في العقائد بخلاف الدليل
الاول فلا يخلو عن الاحتمال فافهم قوله يكون كفرا قال ابن
المنير خارق الاجماع لا يكفر ان انكر كونه حجة وان اعترف به
وبكونه حجة وخرق فقد كذب الشرع والقاعدة نسبة الطريق
الى الشرع غير مكفر ويثبت نسبتها اليه وينكر مقتضاها يكفر
انتهى وبه يسقط اعتراض القرافي بقوله كيف يكفرون مخالف
الاجماع ولا يكفرون جاحد الاجماع كالنظام والشيعة
وهم اولى بذلك كتب ايضا واما انكار رسالة ادم عليه
الصلاة والسلام فليست كفرا كمولانا العارف بالله تعالى
الشيخ عبد الوهاب الشعراوي في كتابه الجواهر والفصوص
نقلا عن ابن العربي ما نصه فان قلت هل كان قبل نوح عليه
الصلاة والسلام رسل ام كانوا كلهم انبيا فقط حتى ادم عليه
الصلاة والسلام فالجواب لم يبلغنا في كتاب ولا سنة
انه كان قبل نوح عليه الصلاة والسلام رسل وانما كانوا كلهم
انبياء فقط كل نبي منهم على شريعة مخصوصة من ربه عز وجل
ولكن كان كل من شاء من القوم دخل في شرع احدهم معهم ومن
شاء لم يدخل معه فمن دخل ثم رجع كان كافرا ومن لم يدخل فليس

بكافر كما انه اذا ادخل نفسه ثم كذب الانبياء كان كافرا
واما من لم يكذب وبقي على البراءة فليس بكافر قلت لكن
رايت في مسند الامام مرفوعا كان ادم عليه الصلاة والسلام
رسولا مكرما انتهى فليتامل مع ما قبله انتهى كلامه بلفظه
قوله واظهر المعجزة يعني وكل من ادعى النبوة واظهر المعجزة
فهو نبي فهو صلى الله عليه وسلم نبي قوله اما دعوى الدعوى بمعنى
الادعا قوله بالتواتر ولا خلاف فيه لاحد قوله وتحدي
كما في قوله فاتوا قوله بها لكهم اي اهلاكهم انفسهم بالمعارضة
اي مع مبالغتهم في المعارضة واجتهادهم اقصى ما يمكن وكتب
ايضا اي حرصهم قوله حتى غاية عجزوا قوله لمهجهم جمع مهجة
وهي النفس فصح رجوع الضمير مذكرا اليها قوله واعرضوا
تفسير خاطروا قوله مع توفر الدواعي اي في النقل قوله
بدايته اي كلام الله تعالى قوله فدل ذلك الاعجاز قوله
على انه اي القران قوله وعلم به اي القران قوله علما عاديا
قطعيا يقينيا ضروريا عاديا كما مر تقريره شرح ابن غرس
قوله لا يقدح صفة علما قوله فيه اي العلم المذكور
قوله العادية اي التي اجرى الله تعالى العادة بخلقها
عقيب اسبابها الظاهرة ولا يقدح في كونها علوما قطعية
شي من الاحتمالات العقلية الا ترى ان التواتر يفيد العلم
الضروري مع تجويز العقل النقيض ومعنى قولهم في التواتر انه
لا يجوز العقل تواطؤ الناقلين على الكذب انه يحكم حكما جازما

بصدقهم

بصدقهم لا انه يحكم بامتناع التواطؤ المذكور لانه امر ممكن في نفسه
شرح غرس قوله من الامور بيان ما يقع قدم عليه قوله
الخارقة للعادة قال بعضهم كانشقاق القمر وتسليم الحجر وفيه
نظر فانه لم يقع التحدي لها والمعجزة مشروطة بالتحدي
نعم نحو ذلك ايات على صدقه صلى الله عليه وسلم والاية اعم
من المعجزة كما نبه عليه بعضهم قوله القدر فاعل بلغ قوله
اعني بيان المشترك كما اشار اليه قوله ارباب التصانيف
العارفون بالله سبحانه وتعالى كالسادة الصوفية والغرض
من هذين الوجهين التقوية والتتميم ومعنى الاول منهما على
انه مكمل في نفسه على وجه لا يوجد في غيره صلى الله عليه وسلم
ومعنى الثاني على انه يكمل لغيره على ذلك الوجه ايضا والبصائر
جمع بصيرة وهي قوة يدرك بها المعقولات كما ان البصر قوة
يدرك بها الابصار فهي قوة باطنية هي للقلب كعين الراس
ويقال هي عين القلب عندما ينكشف حجابه فيشاهد بها
بواطن الامور كما يشاهد بعين الراس ظواهرها انتهى
شيخ الاسلام قوله على نبوته على ثبوت نبوته صلى الله عليه وسلم
قوله قبل النبوة حال من احواله اي كائنة قبل النبوة
قوله واخلاقه هو وما بعده الى قوله وبيانه للاحوال
تفصيل الاحوال له وتفسير له قوله واحكامه الحكمية اي
المحكمة الواقعة على ما ينبغي كتحليل الطيبات وتحريم الخبائث
قوله بحيث ظرف لمقدر ان كان ملازما لهذه الاحوال

جميعها بحيث الخ قوله مظعنا مفعول تجد وكذا سبيلا كما اشار
اليه قوله وان يجمع عطف على قوله اجتماع قوله ثم بمهلة عطف
على يجمع قوله ذلك الامر العظيم هو انه رسول الله الى الثقلين
قوله الكتاب اي القران قوله والحكمة اي السنة كذا والحكمة
اسم جامع لكل ما ينبغي علما وعملا قوله في الفضائل بان
يجعلهم ايمة يقتدي بهم قوله والعملية بالارشاد اليها
قوله سوى ذلك اي هذا الامر الذي ذكرناه من انه
بين لهم الكتاب والحكمة الخ وكتب ايضا الامر الذي ادعاه
وترتيب هذه الايات المقتضية لتحققه قوله ثم يظهر
دينه الخ لا يخفى ان اظهار دينه لم يتاخر عن الثلاث والعشرين
سنة وكذا نصره على اعدائه بل كلاهما حصل فيها قطعا فيجوز
ان يكون ثم للترتيب في الاخبار او يكون المراد ترتب المجموع
الذي منه احياء اثره وقد يقال المراد الظهور والنصر
الكاملان وقد حصل بعد موته زيادة في زمن عمر وغيره
فليتامل الكاتبه قوله في اذا ثبت الخ شروع في اثبات
انه اخر الانبياء صلى الله عليه وسلم قوله وقد دل كلامه
وكلام الله سبحانه الخ اقول يمكن ان يقال ان كونه خاتم
النبيين الذي دل عليه كلامه وكلام الله كما يستلزم ان
لا نبي بعده يستلزم ان لا نبي معه في زمنه اذ لو كان
معه نبي لم يكن هو خاتم النبيين على العموم كما افاده كلامه
وكلام الله سبحانه لانه حينئذ ليس خاتما بالنسبة لذلك الذي

معه في زمنه فليتامل الكاتبه قوله عليه متعلق المنزل كما
اشار اليه قوله على انه متعلق ببدل قوله خاتم النبيين
فمن انكر كونه خاتم النبيين كفر فيما يظهر قوله وانه مبعوث الخ
هذا ليس لازما لما قبله لجواز الختم مع الارسال للبعض
كما ان الذي قبله ليس لازما لهذا لجواز ارساله هو وغيره
الى الجميع في زمن واحد فليتامل قوله الى كافة الناس اعترض
هذا التركيب بان كافة ملازم للنصب في كلام العرب واجيب
بمنع الملازمة حتى ان الزمخشري اورد هذا التركيب في
خطبة المفصل قوله بل الجن والانس وسكت عن ارساله
الى الملائكة والاكثرون من الشافعية وغيرهم انه لم يرسل
اليهم وقال السبكي والبارزي والسيوطي في بعض مولفاته
تبعهما انه مرسل اليهم ايضا وهو الذي نعتقده ان شاء الله تعالى
وقد رايت في بعض العبارات انه مرسل الى الملائكة شرعا
حتى قال انه لو صلى في مفازة وحده وحلف انه صلى في جماعة
لا حنث عليه وفيه نظر وقد يتايد عدم الارسال اليهم
بما ذكره علماء الشافعية من انا لو راينا الملائكة تغسل
الميت وجب علينا تغسيله ولا يعتد بتغسيلهم فليحرر الكاتبه
احمد غ قوله ثبت جوازا قوله بعض النصارى وبعض
اليهود كما في المقاصد قوله ولا يكون اليه وحي اليه صلة
وحي مقدمة او خبر يكون وهذا اولى اذ معمول المصدر
لا يتقدم عليه ولو كان ظرفا على الصحيح وكتب ايضا قوله

ولا يكون اليه وحي ونصب احكام اي فلا يكون له وحي بنصب
احكاما او فلا يكون له وحي باسماع الكلام المتلو فلا ينافي
ما ورد في الحديث من ان الله يوحي اليه باخراج ياجوج وماجوج
وقوله ونصب احكام اي على شريعته فلا ينافي ان يكون له
نصب احكام باجتهاد في الشريعة المحمدية لان ذلك
من وظيفة المجتهدين احاد الامة فضلا عنه فان قيل
قد ورد في الحديث انه يضع الجزية اجيب بان وضعها في
ذلك الزمان من شرعنا كما دلت عليه الاحاديث من انه
ينسخ حكم الجزية وقت نزول عيسى عليه الصلاة والسلام
ولا يبقى الا الاسلام او السيف وكتب ايضا قوله ونصب
احكام بخلاف ما ليس باحكام كالارشاد بطريق نجاة
المومنين في زمنه من شر ياجوج وماجوج فانه يوحي اليه
بذلك كما في صحيح مسلم وكتب ايضا قوله ونصب احكام قال
الكمال ينبغي ان يكون العطف تفسيريا ليكون المعنى انه
لا يكون نصب الاحكام بوحي اليه بنصبها والا فقد ورد
التصريح بانه يوحى اليه بما ليس بحكم وانما هو ارشاد لطريق
نجاة له وللمومنين في زمنه من شر ياجوج وماجوج ففي
صحيح مسلم في قصة نزول عيسى انه يوحى اليه انتهى باختصار
الحديث قوله في الاصح كما دل عليه ما ورد في صحيح مسلم لكن
ورد في حديث جابر ما يقتضي ان المهدي هو الامام وجمع
الكمال ابن ابي شريف بينهما بان يكون السيد عيسى صلى بهم

اول

اول نزوله ثم بعد ذلك تقدم المهدي للصلاة على ما بينه
رحمه الله وفي حاشية الكستلي بعد ان نقل عن الشيخ ان
عيسى يؤمهم في تلك الصلاة عند نزوله اليهم لكن اهل الحديث
قالوا معناه وغيرهم عيسى للاخذ بسنة رسولهم ولا للاقتداء
بهم ثم اورد حديثين وقال انهما دلالة على انه لا يؤمهم عيسى
ولا يكون من امة محمد عليه الصلاة والسلام بل يكون تقريرا
لدينه وعونا على امته وبمنزلة الخليفة له عليه الصلاة
والسلام انتهى فليراجع ثم رايت الشارح في اواخر شرح
المقاصد قال بعد ان ذكر حديثا ما نصه فما يقال ان عيسى
عليه الصلاة والسلام يقتدي بالمهدي او بالعكس شيء
لا مستند له فلا ينبغي ان يعول عليه اهـ فليحرر لكاتبه
احمد ع وكتب ايضا قوله يصلي بالناس اما ظرفية او بمعنى
مع اي يؤمهم تفسير نص بعضهم على ان المهدي يؤم هذه الامة
ويصلي عيسى عليه الصلاة والسلام خلفه انتهى وقد دلت
الاحاديث على ذلك واما ما صححه الشارح فقال بعض
شيوخنا لا شاهد له فيما علل به لان القصد بامامة
المهدي لعيسى انما هو اظهار انه نزل تابعا لنبينا صلى الله
عليه وسلم غير مستقل بشيء من شريعة نفسه واقتداوه ببعض
هذه الامة مع كونه افضل من ذلك الامام الذي اقتدي
به فيه من اذاعة ذلك واظهاره ما لا يخفى قال على انه يمكن
الجمع بان يقال ان عيسى يقتدي بالمهدي اولا لاظهار ذلك

الغرض ثم بعد ذلك يقتدي المهدي بعيسى اصل القاعدة
من اقتداء المفضول بالفاضل وبه يجمع القولان انتهى
وكل ذلك من خط شيخنا على هامش نسخته ومنه نقلت وظني
ان هذا الجمع في الحواشي وان الشارح نفسه في شرح المقاصد
خالف في هذا التصحيح وانه لم يثبت شي يعتمد به في ذلك
فليراجع قوله المهدي الذي بشر بظهوره النبي صلى الله عليه
وسلم قوله في بعض متعلق ببيان او بروي ف قوله على
ما روي يعني ان قوله وقد روي مبني على ما روي قوله
فقال هو اي عددهم ف وكتب ايضا في رواية اي هم قوله
مائة الف هذه الرواية في مسند الامام احمد واما
رواية مائتي الف واربعة وعشرون الفا فقال الكمال ابن
ابي شريف فلم ارها واورد رواية في مسند ابي علي الموصلي
بسند ضعيف عن انس رفعه كان ممن خلا من اخواني
من الانبياء ثمانية الاف ولا تنافي بين الروايتين
الروايات لان مفهوم المخالفة انما يعتبر ما يدل على انه
غير مراد وقد دلت رواية مائة الف واربعة وعشرون الفا
على ان مفهوم الثمانية الاف وهو نفي ما زاد عليها غير مراد
انتهى باختصار فليراجع وكتب ايضا اخرجه ابن حبان
في صحيحه من حديث ابي ذر رضي الله عنه قوله وفي رواية
مائتا الف لم اقف عليها انتهى من السيوطي في تخريج احاديث
هذا الكتاب وقال العلامة ابن حجر الهيتمي في شرح الهمزية

حديث عدد الانبيا مائة الف نبي واربعة وعشرون الفا
وحديث الرسل ثلاثمائة وثلاثة عشر ثبت انهما صحيحان
وانظر شرحه على المنهاج قوله وفي رواية اخرى وكتب
ايضا عطف على محذوف ف قوله والاولى انما قال والاولى
لان المعارضة المذكورة في الشارح يمكن دفعها بتاويل
قوله تعالى ومنهم من لم نقصص عليك معناه حين النزول
لهذه الاية صرح قال بعضهم ولا يجوز ان يعين عدد الانبيا
عليهم الصلاة والسلام وكتب ايضا والاولى من الاقتصار
على عدد ف قوله في التسمية متعلق بيقتصر قوله فقد عد
الاولى قوله ولا يومن عطف على قد قال الله تعالى كما اشار
اليه قوله ان يدخل نائب الفاعل ف قوله ان ذكر شرطية
قوله اكثر في نفس الامر قوله ان ذكر شرط مخرج ف قوله
يعني الخ لما كان في قوله لا يومن ان يدخل او يخرج الخ جاره
لانه ذكر في الحديث اشار الى مراده بهذا فقال يعني الخ قوله
على تقدير فرض قوله الشرائط المذكورة في الخبر والمخبر
قوله ولا عبرة اي اعتبار والاعتبار الاحتجاج قوله
خصوصا خص الظن بعدم الاعتبار قوله اشتمل اي خبر
الواحد قوله وكان عطف على اشتمل قوله عوضا اي خبر
الواحد قوله وهو اي ظاهر الكتاب ان بعض الانبيا لم
يذكر للنبي صلى الله عليه وسلم اي لا قبل نزول الاية ولا بعده
بموجب الحديث المذكور ان الله سبحانه قد ذكر له جميع الانبيا

واطلعه على تعيين عددهم وانما قال ظاهر الكتاب لانه يحتمل
ان يكون المعنى ومنهم من لم نقصص عليك فيما مضى ولا ينافيه
ان يكون قص عليه بعد ذلك فيوافق موجب الحديث الكتا
غ قوله لم يذكر للنبي الا قبل الاية ولا بعدها اقول قوله
ويحتمل الاولى عطفه على قوله لا يفيد لا على يقضي لانه يوهم
ان من خبر الواحد ما لا يحتمل موجبه مخالفة الواقع وهو
مناف لقوله لا يفيد الا الظن فان قيل يريد لا يفيد
الا الظن فيستلزم احتمال مخالفة الواقع فما نكتة التصريح
به انظر تتمة ذلك في حاشية الكمال وافهم قوله الاولى
عطفه انه يجوز عطفه على قوله يقضي وبه صرح بعضهم وها
انا اذكر لك عبارته في شرح المقاصد ليعلم منها ما هو
معطوف على قوله لا يفيد او يقضي ونصها لكن ذكر بعض
العلماء ان الاولى ان لا يقضي عددهم لان خبر الواحد على
تقدير اشتماله على جميع الشرائط لا يفيد الا الظن ولا
يعتبر الا في العمليات دون الاعتقاديات وحصر عددهم
مخالف لقوله تعالى منهم من قصصنا عليك الخ ويحتمل ايضا
مخالفة الواقع واثبات نبوة من ليس بنبي ان كان عددهم
في الواقع اقل مما ذكر الى اخر ما ذكر فتامل وكتب ايضا
قوله ويحتمل اي وكان القبول بموجبه مما الحق قوله
وهو اي احتمال المخالفة قوله عن النبي جعل اي اعتقاد
وكتب ايضا في الواقع قوله من غير الانبيا يعني يخرج منهم

وكتب ايضا على تقدير البعض وكتب ايضا وهو اشارة الى التفسير
مراد لقوله ولا يؤمن في ذلك العدد الخ قوله او غير النبي
عطف على النبي قوله من الانبيا يعني يدخل فيهم وكتب ايضا
على تقدير الزيادة قوله اتم العدد كما هو الراجح شرح عزمي
قوله خاص ضمنه معنى نص فلذا اعداه بفي والا لعداه بالبا
ولاجل التضمين فسره بقوله لا يحتمل الخ وكتب ايضا لا عام فيه
قوله مخبرين ينبغي ان يقرا بصيغة اسم المفعول وان
يقرا مبلغين بصيغة اسم الفاعل ليكون مبنيا على الصحيح
من الفرق بين النبي والرسول وفي هامش نسخة شيخنا
على قوله مبلغين ما نصه جري على القول بان النبي والرسول
مترادفان وانهما انسان اوحي اليه بشرع وامر بتبليغه انتهى
كلامه وهو لا يتعين ولولا ان مذهب المصنف الترادف
امكن ان يقال ان مخبرين بصيغة اسم المفعول اشارة الى
النبي ومبلغين بصيغة اسم الفاعل اشارة الى الرسول
وان يقال هما بصيغة اسم الفاعل والمراد انهما اخبرا
بالرسالة والنبوة او بما يتعلق بهما فقط وان يقال بصيغه
اسم المفعول به وهو ظاهر فتامله لكاتبه احمد قوله لان
هذا الاخبار والتبليغ وكتب ايضا قال ابن ابي شريف وهذا
مبني على انهما بمعنى ولا يشترط في الارسال انتهى وقد جرى
الشارح على الترادف بينهما في شرح المقاصد ونسب الكمال
ابن الهمام القول بالترادف الى المحققين وكتب ايضا قوله

لان هذا معنى النبوة والرسالة وفيه نظر لان النبوة والرسالة
على القول بترادفهما كون الانسان اوحي اليه بشرع وامر
بتبليغه شيخنا ق قوله ناصحين النصح الارشاد لما فيه
صلاح العبد ق قوله لئلا يبطل علة صادقين ناصحين
على ظاهر صنيع الشارح اذا فرد الاولين بعلة غير هذه شيخنا
ق قوله الى ان الانبيا الخ من معنى صادقين ق قوله
معصومون قال ابن جماعة يقال في الانبياء معصومون
وفي الاوليا محفوظون قوله خصوصا اختص الكذب
بالعصمة ق قوله فيما يتعلق بالكذب تقريرا وما واقعه
على الاخبار الى الاخبار الذي يتعلق ق قوله بامر
شان الشرايع وتبليغ الاحكام لخ هل المراد كما هو ظاهر
الكلام شرايعهم واحكامهم او اعم حتى يشمل شرايع واحكام
واحكام من قبلهم من الانبيا يحرر لكاتبه ع قوله وتبليغ الاحكام
وشانها هو تاليفها اي ضم كلماتها بعضها الى بعض وحملها بعضها
الى بعض وترتب ذلك قوله عمدا تمييز محول عن مضاف اي معصومون
عن عمد الكذب ق وكتب ايضا هذا انما يتعلق بالتبليغ والارسال
لكن القاضي ابو بكر جوز صدور الكذب منهم سهوا او نسيانا في الامور
التبليغية بناء على انه لا دلالة للمعجزة على عصمتهم عن ذلك واما
الكذب فيما عداه فالحق من عداه وسائر الذنوب على التفصيل
الذي ياتي انتهى باختصار من الكستلي قوله فبالاجماع اي
فالعصمة عنه ثابتة بالاجماع قوله واما سهوا فعل الكبائر

غير الكفر والكذب او المراد واما سهوا الكبائر شيخنا ق وكتب ايضا
فتامل قوله فعمد الكبائر قوله وفي عصمتهم خبر مقدم قوله
عن سائر باقي قوله الذنوب اي بعد الكذب قوله قبل الوحي
ظرف الكفر ق وكتب ايضا انظر تصوير الكفر قبل الوحي وحرره
وكتب ايضا ظاهره عمدا او سهوا وهو كذلك كما صرح به الكستلي
اذ لم يسمع خلاف صريح في ذلك الى اخر ما ذكر قوله عن معمول
مطلق لمعصومون وكتب ايضا بعد الوحي كما سياتي قوله
بعمد الكبائر ما عدا الكفر والكذب ق قوله وانما الخلاف خلاف
بعض الجمهور لبعضهم الاخر ق قوله امتناعا استحالة وكتب
ايضا قوله امتناعا اشارة الى ان العصمة في استحالة الذنب
وهو خلاف الصحيح في هذه العصمة عند المتكلمين وهو انها عدم خلق
العصمة وعدم خلقها لا يقتضي انها مستحيلة بل هي مقدورة للمعصوم
نعم قوله امتناعا يوافقه حد الحكما لها بانها ملكة تمنع ارتكاب
المعاصي قوله بدليل السمع اي بالفاعل الذي يتعلق به السمع
وذلك الدليل هو الاجماع ق وكتب ايضا فالمحققون من الاشاعرة
على انه يستفاد من السمع والاجماع والمعتزلة على انه ممتنع عقلا
لانه يودي الى النفرة وعدم الانقياد فلا يكون البقية لطفا
بل اخذ لان الى اخر ما بينه الكستلي رحمه الله سبحانه قوله
فجوزه الاكثرون اي قالوا بارتكابه شيخنا ق قوله واما الصغائر
مقابلة قوله عن تعمد الكبائر ق قوله يجوز عمدا اي يجوز عمدها وهو
محول قوله بالاتفاق تبع فيه المواقف ونقل القاضي عدم الجواز

ذكريا قوله الا بما يدل استئنا من يجوز سهوا ق وكتب ايضا اي الصغيرة
التي تدل الي اخره قوله ان ينبهوا اي يخلق في قلوبهم التنبيه ق
وكتب ايضا من الله سبحانه قوله هذا كله من قوله وكذا عن تعمد
الكبائر وكتب ايضا واما في وقت العصمة فقد اختلفوا فيه ايضا
علي ثلاثة اقوال احدها انهم معصومون من وقت مولدهم وهذا مذهب
الرافضة وثانيها انهم معصومون من وقت بلوغهم ولم يجوزوا ارتكاب
الكفر ولا الكبيرة قبل النبوة واليه ذهب المعتزلة وثالثها
قول من قال ان ذلك لا يجوز بعد النبوة واما قبل النبوة فذلك
جائز حكاه الفخر عن اصحابنا وابي علي وابي هاشم قال والمختار
عندنا انه لم يصدر منهم الذنب منه حال النبوة لا كبيرة
ولا صغيرة قلت وظاهر القران ان ما وقع من ادم انما كان
علي وجه السهو قال طائفة من المتكلمين لان الله تعالى قال
ولقد عهدنا الي ادم من قبل فنسي ولم نجد له عزما انتهى كنز الاسرار
قوله علي امتناع استحالة وفيه ما تقدم ق قوله والحق
منع ما يوجب النفرة كعهر الامهات الخ عبارة المواقف وقال
اكثر المعتزلة تمنع الكبيرة وان تاب منها لانه يوجب النفرة
وهي تمنع عن اتباعه فتفوت مصلحة البعثة ومنهم من منع عما
ينفر مطلقا كعهر الامهات والفجور في الاباء والصغائر الخسية
دون غيرها انتهى وشرح السيد قوله ومنهم الي اخره هكذا
ومنهم من منع ما ينفر الطباع عن متابعتهم مطلقا اي وان كان
الاصل المقصود في البحث بيان حكم ذنوبهم اي سواء لم يكن ذنبا

لهم او كان كعهر الامهات اي كونهن زانيات والفجور في الاباء
ودناءتهم واسترذالهم والصغائر الخسية دون غيرها من
الصغائر انتهى وبه يظهر ان هذا الذي قاله الشارح انه الحق
هو القول المذكور بقوله ومنهم الخ وان قوله كعهر الامهات معناه
كونهن زانيات وقوله والفجور معناه فجور الاباء ويجوز ان يكون
اعم فليتامل وكتب ايضا سواء كان معصية لهم كالفجور او لا كعهر
الامهات فانه لا ذنب للانسان في زنى امه لكن الطبع ينفر عن
اتباع اولاد الزنا خصوصا في امور الدين انتهى كستلي قوله
كعهر بفتح العين المهملة وسكون الهاء الزنا او بفتحتين غزي
قوله والفجور اي الفسوق اي المعاصي والمراد الكبائر كذا بخط شيخنا
وكتب عليه ما نصه كون المراد الكبائر لا يناسب التفصيل المذكور
انتهى قوله ومنع احال قوله الشيعة بكسر المعجمة هم الذين
شايعوا عليا اي نصروه وكتب ايضا قوله ومنع الشيعة صدور الصغيرة
والكبيرة الخ اقتصر في النقل عن الشيعة مع ان هذا هو الذي ذهب
اليه الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني وابو الفتح الشهرستاني
والسبكي وزادوا فقالوا لا يقع عمدا ولا سهوا فدعوى الشارح
الاتفاق علي جواز غير الصغائر الخسية سهوا فتفقده وبالله التوفيق
كمال وانظر ما ذهب اليه الاستاذ وغيره هل هو محال كما يقوله
الشيعة وانه لا يقع وان لم يكن محالا او حرره قوله تقرير هذا
المذكور من المشار اليه والتفصيل ق قوله فالشرطية ق قوله
او معصية غير الصغيرة الجائزة ق قوله فما كان جواب ما ق

قوله بطريق الاحاد قوله اضافة بيانية قوله مردود اي
فيتبعه كذبه ولا يحتاج الى التاويل ق وكتب ايضا مشكلها
في الصحيحين ق قوله بطريق التواتر نحو وعصى ادم ربه قوله
ان امكن صرفه قوله محمول وهذا صرف عن الظاهر ايضا لكن
لا بالكلية ق قوله ترك الاولى اذ ترك الاولى منهم بالنسبة
الى مراتبهم الشريفة ربما سمي ذنبا ومعصية فقد قالوا حسنات
الابرار سيئات المقربين ابن عرس قوله افضل الانبياء
ارفعهم درجة واكثرهم ثوابا وكتب ايضا قال الحوفي في الاشارات
في قوله تعالى في سورة الاسرا ولقد فضلنا بعض النبيين على
بعض دلت على ان بعضهم افضل من بعض في الحقيقة واما نحن
فممنوعون من التفضيل بينهم فقد جاء في الحديث لا تفضلوا
بين الانبياء لكن بلغنا ان بعض الناس يفضل موسى على عيسى
فخالف النص واخطا الصواب وغرضنا الان الرد عليه
وبيانه ان الله تعالى قال في حق موسى وكان عند الله وجيها
وقال في عيسى وجيها في الدنيا والاخرة ومن المقربين وهذا
الثنا ابلغ فالمثنى عليه افضل ولان موسى ذو اب وعيسى في نفسه
وموسى كليم وعيسى روح ولو تجرد الاضافة ولان عيسى اقرب
الى محمد صلى الله عليه وسلم والاقرب من الافضل افضل الى اخر
ما ذكر فلعل الامام السيوطي لم يقف على هذا الفضل الصريح
لكاتبه ع وكتب ايضا قوله وافضل الانبيا نبينا محمد صلى الله عليه
وسلم ذكر في شرح الفقه الاكبر انهم اختلفوا في تفضيل ادم ومحمد

صلى

صلى الله عليهما وسلم قال بعضهم ادم افضل من محمد عليه الصلاة
والسلام وقال بعضهم محمد افضل صلى الله عليه وسلم من ادم
وهذا اصح من الاول لقوله تعالى كنتم خير امة الاية وقوله
صلى الله عليه وسلم والذي نفسي بيده لا يؤمن عبد حتى اكون احب
اليه من نفسه وابويه واهله وولده والناس اجمعين حكي
عن جماعة من الصحابة كذا في الكشاف كذا في بعض الحواشي واقول
القول بتفضيل ادم مشكل جدا فقد قال الشيخ في الباب الثاني
والاربعين وثلاثمائة انه لم يبلغنا في كتاب ولا سنة انه كان
قبل نوح رسل وانما كانوا كلهم انبياء فقط كل نبي منهم على شريعة
مخصوصة الى اخر ما ذكر ونص على ان ادم ليس برسول وانما هو
نبي فقط كما نقلناه عنه فيما سبق على الهامش فقال ايضا
ان ادريس عليه الصلاة والسلام لم يجئ له نص في القران بالرسالة
وانما قيل فيه صديقا نبيا فاول شخص افتتح الله به الرسالة نوح
عليه الصلاة والسلام وكتب ايضا على قوله افضل الانبيا محمد ويليه
ابراهيم الخليل وقد نقل بعضهم الاجماع على ذلك فموسى وعيسى
ونوح الثلاثة بعد ابراهيم افضل من سائر الانبيا ولم اقف على
نقل انهم افضل قاله السيوطي في النقاية واقول قال المولى
سعد الدين في شرح المقاصد واختلفوا في الافضل بعده صلى
الله عليه وسلم فقيل ادم لكونه ابا البشر وقيل نوح لطول عبادته
ومجاهدته وقيل ابراهيم لزيادة توكله واطمئنانه وقيل موسى
لكونه كليم الله ونجيه وقيل عيسى لكونه روح الله وصفيه وفضله

الغصاري على الكل انتهى المقصود نقله منه ومنه يستفاد النظر فيما
نقله بعضهم من دعوى الاجماع على افضلية ابراهيم ويستفاد ان
الخلاف في التفضيل بين الثلاثة التي توقف فيها ثابت فليتامل
وليحرر لكاتبه احمد ثم رايت عن الحوفي ما تراه باعلى الهامش فراجعه
وكتب ايضا وقال اي السيوطي في شرح نظم جمع الجوامع والذي
ينقدح في النفس تفضيل موسى ثم عيسى ثم نوح وهؤلاء مع النبي صلى
الله عليه وسلم هم اولوا العزم من الرسل المذكورون في سورة الاحقاف
ثم من بعدهم سائر الرسل انتهى كلامه قوله بحسب قدر قوله
وذلك كما لهم قوله تابع لكمال على وجه اللزوم العادي والمراد
بالكمال الاكملية قوله اولاد ادم لفظ الحديث في صحيح مسلم
وسنن ابي داود والترمذي انا سيد ولد ادم بالافراد وحينئذ
فالمراد بولد ادم نوع الانسان فالمعنى انا سيد الناس كما ورد في
الصحيحين انا سيد الناس يوم القيمة ففيه دلالة على انه افضل
من ادم على ان في رواية الترمذي ما يدل على ذلك حيث قال
في اخره وما من نبي يومئذ ادم فمن سواه الا تحت لوائي وفي حديث
اخر اخرجه الترمذي ايضا وانا اكرم الاولين والاخرين على
الله ولا فخر قوله ولا فخر افتخار قوله ضعيف بل هو صحيح لان
في اولاده من هو افضل من ادم كابراهيم قوله والملائكة الخ
قال في المواقف وقد اختلف فيها اي في عصمة الملائكة فليتامل
وجهه ثم قال وثبت الايات الدالة على عصمتهم نحو قوله لا يعصون
الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون

تخافون

تخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون ثم قال المتن والشرح
والجواب انما يتم ذلك الاستدلال بتلك الايات اذا ثبت عمومها
اعيانا وازمانا ومعاصي حتى يثبت بها ان جميعهم يتبرون من جميع
المعاصي في جميع الازمنة ولا قاطع فيه اي في هذا البحث لا نفيا ولا
اثباتا بل ادلة ظنية وان الظن لا يغني في مثله في المسائل
التي يطلب منها العلم واليقين انتهى ومن الجواب يظهر لك ما يرد
على الشارح هنا ايضا في استدلاله بالايتين تامل وكتب ايضا
قال في مرآة الزمان لسبط ابن الجوزي ان الملائكة لا انثا و
لكن يجوز عليها النوم بخلاف الباري جل وعلا لا يجوز عليه النوم
وقد حكى فخر الدين الاتفاق على ان الملائكة لا ياكلون ولا
يشربون ولا ينكحون يسبحون الليل والنهار لا يفترون
وكتب ايضا جمهور المسلمين على ان الملائكة اجسام لطيفة
نورانية تظهر تتطور في صور مختلفة وتقوى على افعال شاقة
انتهى كما قال وقال بعض المحققين الانسان جسم كثيف منفوخ
فيه الروح والملك جسم لطيف نوراني منفوخ فيه الروح
والجني جسم لطيف ناري منفوخ فيه الروح قوله عباد الله
لا بناته قوله القائلون الخ اعلم ان المكلف ثلاثة قسم كلف
من اول الفطرة جزما وهم الملائكة وادم وحوى وقسم عكسه جزما
وهم اولاد ادم وقسم فيه خلاف واستظهر العزيزي جماعة انهم
كالاولاد وهم الجان والله اعلم انتهى من شرح يقول العبد قوله
لا يسبقونه لا يقولون شيا حتى يقول كما تفرد بذلك العبيد

المؤمنين بيضاوي **قوله** عن عبادته لعله اشارة الى قول المص
عباد الله اذا اريد بعباد جمع عابد على ما ورد فيه فانه يجوز ان
يكون جمع عبد وان يكون جمع عابد كقائم وقيام ق **قوله**
ولا يستحسرون اي يعيون من حسر البعير وتحسر واستحسر اعني
فهو كقوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون **قوله** لا يوصفون
الخ فائدة هل يطلق لفظ الرجال على الملائكة والجن جوز بعضهم
كابي مخلد في قوله تعالى وعلى الاعراف رجال الاطلاق قال
هم الملائكة بهذا السور يميزون الكافر من المؤمن قبل ادخالهم
الجنة والنار فقيل له لا يقال للملائكة رجال فقال انهم
ذكور وليسوا باناث فلا يبعد ايقاع الرجال عليهم كما وقع على
الجن في قوله تعالى انه كان رجال من الانس يعوذون برجال
من الجن ونوزع في ذلك بجواز ان يكون المعنى انهم ملائكة
يرون في صورة رجال واما قوله انهم ذكور فممنوع اذ لم يرد
وصفهم بذكورة ولا انوثة ولا دل عليه عقل وجاز ان يكون
معنى الاية الاخرى كما قال بعضهم انه كان رجال من الانس
يعوذون من شر الجن برجال من الانس فكان الرجل من الانس
مثلا يقول اعوذ بحذيفة بن بدر من شر جن هذا الوادي
انتهى **قوله** اذ لم يرد الخ هل لك ان تقول ان تجريد الفعل
من علامة التانيث في نحو قال جبريل وجبريل يدل لغة على
التذكير وقوله ولا دل عليه بمثل هل يقال ان وصفهم بالذكورة
اشرف من وصف الانوثة ولهذا لم يكن النبي انثى على الاصح

فهذا

فهذا دليل عقلي قلت ان تدفع الاول بان تجريد الفعل لا يدل
على القولين ويدل عليه واذ قال ربك للملائكة والثاني بان
العقل ربما دل على عدم الاتصاف بالذكورة والانوثة لان ذلك
انما يكون فيما يقصد بينهما التناسل والملائكة ليسوا كذلك تامل
كاتبه من تقريرات الدرس **قوله** في شانهم اي الملائكة **قوله**
قولا لهود اسمان **قوله** تفريط خبر ان **قوله** من الملائكة
ظاهرا والا فهو كافر من اول امره نظرا للخاتمة على ما عليه الاشعرية
والحاصل انه مدة عمره كافر **قوله** بدليل قد يقال لا دليل في
صحة الاستثناء منهم لاحتمال الانقطاع قلنا هو خلاف الاصل
والاصل الاتصال وكتب ايضا قوله بدليل صحة استثنائه منهم
فان الاستثناء اخراج ولا اخراج دون الدخول وحمل الاستثناء
على الانقطاع وان كان له مجال لكنهم قالوا ان صيغة الاستثنا
مجاز فيه فلا يصار اليه الا بدليل كيف وبه مناوله الامر بالسجو
للملائكة حتى يرتب بقوله ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك انتهى
كستلي **قوله** استثناءه اي استثناء متصلا **قوله** فليتامل
كان من الجن ففسق عن امر ربه لاحظ في تقرير الحكم الاية الدالة
على ثبوته وحمل كان على صار بمعنى انه انقلب جنيا او انه من نوع
من الملائكة يسمى بالجن عدول عن الظاهر من غير دلالة انتهى
قوله صح استثناؤه وعلى هذا فالاستثناء متصلا لانه امر
جماعة بالسجود واطلق عليهم لفظ الملائكة تغليبا وبدون هذا
يكون الاستثناء منقطعا **قوله** كالتعاب الانبياء من غير كفر

ارتكاب كبيرة فضلا عن كفر واعتقاد محرم او عمل به انتهى من
شرح المقاصد **قوله** انما نحن فتنة وابتلاء فلا تكفروا اي
لا تعتقدوا ولا تعملوا فان ذلك كفر مقاصد وفيها ايضا
والجواب منع ارتكابهما العمل بالسحر واعتقاد تاثيره بل انزل
الله عليهما السحر ابتلاء للناس فمن تعلمه وعمل به فكافر ومن تجنبه
او تعلمه ليتوقاه ولا يغتر به فهو مومن انتهى كلامه بلفظه **قوله**
ولا كفر في تعليمه ولا تعلمه اذ لو كان تعلمه كفرا مطلقا لما علمه
الملكان الناس ابن عرس **قوله** في اعتقاده اي اعتقاد انه
جائز ماذون فيه **قوله** والعمل به اي السحر على وجه اعتقاد
تاثيره او حله او من حيث ارتكاب ما جعله الشرع امارة
الكفر وقد قالوا لا باس بتعلمه للاحتراز عنه انتهى ابن عرس
وكتب ايضا بناء على انه يتضمن الكفر فلا ينفك عنه اذ لا يوثر
بدونه والذي جرى عليه اصحابنا الشافعية انه كبيرة بناء على
انه يتضمن الكفر فلا ينفك عنه اذ لا يوثر بدونه لا يستلزم
الكفر اذ قد يوثر بدونه انتهى كمال **قوله** وفيه الخ كتب ان اراد
بها المعنى فواضح او اللفظ فقوله وكلها كلام الله اي مدلول
كلام الله لقوله وهو واحد الخ تامل الكاتبة شيخنا وكتب ايضا
ورد في بعض الاحاديث انها مائة كتاب واربعة كتب انزل الله
على شيث خمسين صحيفة وعلى خنوخ ثلاثين صحيفة وعلى ابرهيم
عشر صحائف وعلى موسى قبل التوراة عشر صحائف وانزل التوراة
والانجيل والزبور والفرقان وهذا خبر واحد فالاولى الا يوخذ

به

به في عهدة اعتقاد العدد المعين فقط وذلك نظير ما مر في عدد
الانبياء بل الجزم العقيدة بما ورد في القران القديم من انزال التوراة
والانجيل والزبور والفرقان ومن انزال صحف على ابراهيم وصحف
على موسى واما ما عدا ذلك فيومن به اجمالا كما قال باسقاط نفيس **قوله**
قوله على انبيائه ان اراد بالانبياء الرسل فظاهر والا فالمراد على بعض
انبيائه ق **قوله** وكلها كلام الله يجوز ان يكون مع لزومه لكلام
المتن توطئة لقوله وهو واحد الخ ويجوز ان يقال انه لا يلزم
من كلام المتن وانه دفع لما يتوهم انها كتب الله باعتبار انه امر بها
وكتب ليست كلامه حقيقة كما يقال في العرف كتاب الامير لما
امر بكتابته فليتامل الكاتبة شيخنا **قوله** هو واحد اي من حيث
انه كلام الله وهو صفة سبحانه لا تعدد فيها وانما التعدد في
النظم المقرو والمسموع الدال عليه فكان نظم التوراة غير نظم الانجيل
ونظم القران الكريم غيرهما واعلم ان ذلك لا ينافي تنوع الكلام في
الازل الى الامر والنهي وغيرهما لانه بحسب التعلقات لا بحسب
الذات كما تقرر في محله **قوله** ثم التوراة في نسخ والانجيل والزبور
بالواو **قوله** كما ان القران الذي هو الكلام النفسي وكتب ايضا
تنظير لكونه واحدا وكتب ايضا هذا ذكره لانه لم يلزم مما سبق وقوع
التفاضل بين اجزاء القران بل بين جملته وغيره تامل الكاتبة شيخنا
ق **قوله** لا يتصور اذ هو صفة واحدة قائمة بذاته تعالى والحاصل
ان الكلام ان كان بمعنى الصفة القديمة فلا تفاضل فيه ولا تعدد
فيه وان كان بمعنى النظم الدال على تلك الصفة ففيه خلاف

وظاهر من نقل عن الاشعري المنع من التفاضل فيه وممن نقل
ذلك الامام النووي والقاضي عياض والقرطبي وقال بعضهم
بالتفاضل تمسكا بالاحاديث الصحيحة المصرحة بتفضيل بعض
الاي وبعض السور انتهى بالمعنى من الكمال **قوله** ثم باعتبار
الكتابة ثم للترتيب الذكري وقوله باعتبار متعلق بيجوز يعني
ليست نسبة الافضلية لشخص السورة حقيقة بل باعتبار
القراءة وقال القراءة والكتابة دون المقروء والمكتوب لان
الثواب انما يتعلق بفعل المكلف شيخنا ق **قوله** انفع لقارئه
لكونه اكثرها فائدة واعم عائدة ابن غرس **قوله** تلاوتها
الي اخره اي التكليف بذلك والتعبد به والا فقد قال تعالى
قل فأتوا بالتورية فاتلوها ان كنتم صادقين ابن غرس **قوله**
وبعض احكامها قوله بعض احكامها هو الصحيح وقيل كل احكامها
الخ شيخ الاسلام قال ابن غرس وبعض احكامها العملية اذ لا يجوز
نسخ الاعتقادية انتهى وكتب ايضا وذهب بعضهم الى نسخ جميع
الاحكام وما ثبت لنا من الاحكام الموافقة لشرع نبينا محمد مختص
بنا وعليه وعلى سقوط حرمتها بالتبديل بني القاضي حسين ما قاله
من جواز الاستنجا باوراق التوراة والانجيل فانه علله بان
حرمة كونها كلام الله قد زالت بالنسخ والتبديل **قوله** لرسول
الله وكذا لبقية الرسل على البراق الذي ركبه رسول الله صلى الله عليه وسلم
غزي **قوله** يكون مبتدعا على التفصيل المذكور واما انكار اصله
فكفر بلا شبهة وكتب ايضا يكون مبتدعا خارجا عن السنة ولا يكفر

هذا في انكار المعراج على التفصيل المذكور واما انكار اصل المعراج
فهو كفر بلا شبهة وسيفصل الكلام فيه انتهى كلام الكستلي وظاهره
حمل المعراج في كلام المتن على ما يشمل الاسرا لكن قول الشارح
ثابت بالخبر المشهور ربما يرشح على حمل المتن على المعراج من بيت
المقدس الى السماء فقط حتى لا يشمل الاسرا من المسجد الحرام الى
بيت المقدس فانه قطعي ثابت بالكتاب فليحرر فانه من خطرات
الدرس ثم رايت شيخنا رحمه الله كتب بهامش نسخته ما نصه
قوله بالخبر المشهور راجع لثبوت المعراج في الجملة لا الى جميع
ما ذكر من التفصيل الذي فيه قوله الى ما شاء الله توكيد قوله الاتي
ومن السما الى قوله اجادته انتهى **قوله** والاجسام متماثلة
التماثل عند المتكلمين التشارك في الحقيقة والماهية وانما
تختلف الاجسام بالعوارض ق وكتب ايضا قوله والاجسام
متماثلة الخ في المواقف وشرحه في اوائل مباحث الجواهر
واعلم انه لا محيص لمن اعترف بتجانس الجواهر الافراد تماثلها
في الحقيقة كالاشاعرة قاطبة واكثر المعتزلة عن جعل
الاعراض داخلة في حقيقة الجسم فيكون الجسم حينئذ
جوهرا مع جملة من الاعراض منضمة الى ذلك الجوهر اذ لو كانت
مؤلفة من الجواهر المتجانسة وحدها لكانت الاجسام كلها
متماثلة في الحقيقة وانه باطل بالضرورة انتهى ومنه يظهر
اشكال استدلال الشارح بقوله والاجسام الى اخره
لانا نمنع تماثلها ضرورة انه لا بد من دخول الاعراض في حقيقة

الجسم فلا يجب ان يصح على بعضه ما يصح على البعض ولو سلمنا تماثلها
لكن جاز ان تختلف الاعراض القائمة بها الخارجة عن حقيقتها
وان تقتضي خصوصية بعض الاعراض امتناع الخرق والالتيام
فليتامل الكاتبه من خط شيخنا نقلت من هامش نسخته رحمه الله سبحانه
قوله عن عائشة قد بين القاضي عياض في الشفا ضعف
الاحتجاج بما روي عن عائشة رضي الله عنها من وجوه انها
لم تحدث به عن مشاهدة لانها لم تكن وقت الاسرا زوجة
ولا في سن من يضبط لانها كانت وقت الهجرة بنت ثمان سنين
والمعراج قبل الهجرة بخمس سنين على المرجح والظاهر انها انما
قالت ذلك استبعادا انتهى كمال وقال الكستلي واما حديث
عائشة رضي الله عنها فقد قيل انه لا يصلح للاحتجاج اذ لم
تحدث به عن مشاهدة اذ لم تكن وقت المعراج زوجته عليه
الصلاة والسلام ولا في سن الضبط بل لعلها لم تولد اذ قد قيل
ان المعراج كان قبل البعثة وقبل ان يوحى اليه وقيل بعد
بعثته بخمس سنين وقيل كان ليلة سبع وعشرين من ربيع
الاول قبل الهجرة بسنة وتزوج عائشة رضي الله عنها والبنا
بها بعد الهجرة وقد تزوجها عليه الصلاة والسلام حديثة
السن انتهى وكتب ايضا ما روي عن عائشة محتمل لكونها
تقول بالمنام وباليقظة بالروح الا ان يكون لكلامها بقية
تامل الكاتبه كذا بخط شيخنا ق قوله واجيب عن هذه الاية
واثر معاوية وكتب ايضا اي بعد تسليم ان الروية هي رويا

المعراج والا فقد قيل وكتب ايضا قوله واجيب قال في
المقاصد بعد ان اورد حديث عائشة ما نصه وعن معاوية
انها كانت رويا صالحة وانت خبير بانه على تقدير صحة روايته
لا يصلح حجة في مقابلة ما ورد من الاحاديث واقوال الكبار
من الصحابة واجماع القرون اللاحقة انتهى كلامه وتامل قوله
على تقدير صحة روايته وما فيه قوله الرويا فيهما بالعين
بدليل قوله الا فتنة اذ الرويا في المنام لا تترتب عليها الفتنة
قوله للروح والجسد فكان قولها للرد على من زعم انه في
المنام وهذا ظاهر على ان يكون لفظ الاثر ما فقد ولكن الذي
اخرجه ابن اسحاق ومحمد بن جرير الطبري ما فقدت انتهى
ابن غرس قوله نطق به الكتاب حيث قال سبحانه الذي
اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى قوله
طرف العالم يتامل مع قوله الى فوق العرش قوله من المسجد الحرام
بجسده الشريف يقظة في ليلة واحدة قطعي ثبت بالكتاب
العزيز الناطق به صريحا لا يسع مسلما انكاره انتهى ابن غرس بلفظه
وفيه ايضا ثم الفرق بين المعراج مناما وبالروح فقط يقظة
محل نظر دقيق انتهى وربما اقتضى ان منكر الاسرا بالجسد في
اليقظة كافر لمخالفته القطعي وهو محل نظر فليحرر وكتب ايضا
قوله وقيل الى طرف العالم اما الفلاسفة فيقولون ليس فوق
ذلك الفلك الذي هو العرش شي واهل السنة يجوزون ذلك
شيخنا ق قوله قطعي معلوم من الدين بالضرورة فيكفر منكره

اصلا اذ لا خلاف فيه بين المسلمين واختلف هل كان في النوم او في اليقظة على اربعة اقوال الاول لعائشة رضي الله عنها انه كان في النوم الثاني مذهب الجمهور انه اسرى بجسده في اليقظة الثالث ان الاسرا كان مرتين في النوم وفي اليقظة وان اسرا النوم تدريب لليقظة وبهذا القول يجمع بين الاحاديث الواردة في هذا الباب الرابع انه اسري بجسده الى بيت المقدس في اليقظة ثم عرج بروحه الى فوق سبع سموات انتهى وقال في شرح المقاصد والحق انه في اليقظة بالجسد الى المسجد الاقصى بشهادة الكتاب واجماع القرن الثاني ومن بعدهم ثم الى السما بالاحاديث المشهورة والمنكر مبتدع ثم الى الجنة او العرش او طرف العالم على اختلاف الارا بخبر الواحد انتهى قوله فيكفر منكر اصله افهم انه لو انكر كونه نهارا لا يكفر والظاهر ان الامر كذلك لان الاية الشريفة وان كان فيها ليلا لا تدل دلالة قطعية على انه لم يكن نهارا غاية الامر انها دلت بطريق مفهوم المخالفة عليه وقد اختلف الايمة في كونه حجة والقائل بانه حجة لا يقول بقطعيته بل اختلف فيه فقيل من حيث دلالة اللغة وفصيح اللسان كما قاله اكثر اصحابنا ونقله ابن السمعاني وهو الصحيح وقال بعضهم هو من قبل الشرع بتصرف فيه زائد على وضع اللغة وقال الامام ان ذلك من قبل العرف العام لان اهل العرف يقصدون مثل ذلك وحيث كان كذلك

علمت

علمت عدم كفر من ادعى انه كان نهارا فتامله الكاتبه احمد غ فان قلت هذا انما يدل على عدم كفر من ادعى انه وقع نهارا اذ لا دليل قاطع على نفيه اما لو ادعى انه لم يكن ليلا اصلا فانه يكفر لمخالفته منطوق الاية نصا من كونه ليلا قلت الظاهر والله اعلم عدم الكفر ايضا لاحتمال ان القيد وهو ليلا خرج مخرج الغالب او لبيان الواقع كما في قوله تعالى لا يتخذ المومنون الكافرين اوليا من دون المومنين فانها نزلت كما قال الواحدي وغيره في قوم من المومنين والوا اليهود اي دون المومنين وح فلا يعتبر مفهوم لذلك القيد وهو ليلا وكانه لم يذكر وح فالمفهوم القطعي من الاية هو مطلق الاسرا اعم من ان يكون ليلا او نهارا فان قلت اذا كان القيد لبيان الواقع مثلا واخبر بذلك الصادق يجب الايمان به وانكاره تكذيب للصادق وهو كفر فانكار كون الاسرا كان ليلا كفر قلت الظاهر نعم والحاصل ان من ادعى انه نهارا ولم يتعرض لانكاره ليلا لا نكفره ومن انكر كونه ليلا فالظاهر الكفر وعليك بالنقل فانه مجرد فهم لكنه ان شا الله مستند الى القواعد الكاتبه احمد غ قوله الى السما منتهى السموات قوله مشهور فلا يكفر منكره من اصله قال في شرح المقاصد والمنكر مبتدع قوله ومن اعلى السماق قوله لا بعينه هذا مذهب بعض جماعة من المتكلمين والفقها والمحدثين ونقل عن ابن عباس والاشهر عنه انه صلى الله عليه وسلم راى ربه بعينه واليه ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري

وجماعة من اصحابه كما نقل ذلك عنهم القاضي عياض في الشفا ووجهه
انه لا استحالة للروية وقد دلت الظواهر على وقوعها ونقل عن
سعيد بن جبير رضي الله عنه التوقف في المسئلة كما ل باختصار
وكتب ايضا قوله انما راي ربه بفواده اي قلبه اي بان خلق في قلبه
قوة مدركة للمبصرات كادراك البصر وليس المراد بروية الفواد
الروية العلمية بل روية كالبصرية انتهى شيخنا ق قوله حق
خلافا للمعتزلة حيث انكروا وكتب ايضا حتى قال ابو تراب النخشبي
من لا يومن بها فقد كفر سيوطي في شرح جمع الجوامع وسياتي عن
المعتزلة الانكار قوله هو العارف اي يعرف القدر الذي
يمكن البشر معرفته فان نقصت معرفته عن هذا القدر لا يكون
وليا شيخنا ق قال الامام السنوسي نفعنا الله تعالى به شروط
الولي اربعة نقلها عن ابن دهاق في شرح الارشاد احدها ان
يكون عارفا باصول الدين الثاني ان يكون عالما بالاحكام
الشرعية قولا وفهما لا يكتفي بنظره عن التقليد في الاحكام الشرعية
كما اكتفي عن ذلك في اصول التوحيد فلو اذهب الله تعالى علماء
اهل الارض لوجد عنده ما كان عندهم ولا قام قواعد
الاسلام من اولها الى اخرها فانه لا يفهم من قولنا ولي
الا الناصر لدين الله الى اخر ما ذكره وكتب ايضا شرط بعض
الاكابر في الولي الخروج من الخلاف ما امكن شرح عرس
قوله العارف بالله اي وجوده ق قوله حسب ما يمكن هو
بفتح السين وقد تسكن اي قدر ما يمكن ونصبه على المصدرية

لانه نعت لمصدر محذوف اذا لتقدير مواظبة قدر ما يمكنه انتهى
قوله ما يمكن للبشر ق وكتب ايضا اي العلم الذي يمكن ق قوله
المواظب المقيم قوله الطاعات واجبها ومندوبها ق قوله المجتنب
ضمن معنى المعترض او المقلع ق وكتب ايضا لا يجب العصمة
فقد يصدر منه قوله الانهماك تناوله اللذات المباحة
والشهوات المباحة ق قوله وكرامته اي الولي السابق غ وكتب
ايضا قوله وكرامته ظهور امر الكرامة هي الامر الخارق الذي
لا يظهر من قبله كما في المعجزة لا فرق بينهما سوى دعوى الرسالة
لا نفس الظهور كذا بخط شيخنا وكتب تحته ما نصه اي المانع
من ان يقال انها الظهور المذكور لان ذلك الظهور امر خارق
انتهى انظر قول الشارح الكتاب ناطق بظهورها ولو كانت نفس
الظهور لكانت العبارة ركيكة تامل غ قوله من قبله متعلق
بظهور ق وكتب ايضا بكسر القاف وفتح البا وكتب ايضا اي
جهته قوله غير مقارن لدعوى النبوة يصدق بان يكون
مقارنا لدعوى الولاية وفي المسئلة خلاف وكتب ايضا نعت
امر قوله مما لا يكون اي في الامر الخارق الذي لا يكون ق
قوله استدراجا اي ان وقع على وفق مقصوده والا فيسمى
اهانة كما يحكى عن مسيلمة انه دعى لاعور ان يصح عينه العورا
فعمي وقد تظهر الخوارق على يد عوام المسلمين وفسقتهم تخليصا
لهم من المحن والمكاره وتسمى معونة والذي يتلخص من كلام من تكلم
في الخوارق انها ستة انواع ارهاص وهو ما اكرم به النبي صلى الله

عليه وسلم قبل النبوة ومعجزة وهو ما يظهر بعد دعوى النبوة كما مر
وكرامة للولي ومعونة واستدراج واهانة انتهى كما ل وزاد
الامام السنوسي سابعا وهو الابتلاء كالخوارق التي تظهر
على يد الدجال وكتب ايضا قوله يكون استدراجا فالاستدراج
كظهور الخارق على يد المنافق والخارق المؤكد لتكذيب الكاذب
فسمي اهانة كما روي ان مسيلمة الى اخره الى ان قال فالخوارق
خمسة وعدها ثم قال او ثلاثة بدخول المعونة في الكرامة والاستدراج
في الاهانة قوله حقية الكرامة اي ثبوتها في الخارج ق قوله
ما تواتر اي الاخبار التي تواتر صدورها قوله ومن بعدهم
موصول وكتب ايضا عطف على الصحابة ق قوله لا يمكن احدا
ق وكتب ايضا قوله بحيث لا يمكن انكاره اي ما تواتر من ذلك
خصوصا تواتر الامر المشترك من ذلك فانه وان حصل نزاع
في تواتر الجزئيات فلا نزاع في تواتر القدر المشترك على ما سبق
بيانه وان كانت التفاصيل على التنزل بروية احادا انتهى من
شرح ابن عرس بسقط بعض وفيه الجواب عن اشكال شيخنا على
الشارح حيث قال قوله ما تواتر ان اراد تواتر الخصوصيات
ايضا اتضح قوله خصوصا الامر المشترك لانه يفيد ان الخصوصيات
ايضا لا يمكن انكارها ولا يتاتى ذلك الا بتواترها الا ان الاحاد
يمكن انكاره لكن يخالفه قوله الاتي وان كانت التفاصيل وان
اراد تواتر القدر المشترك فقط دافع قوله وان كانت التفاصيل
الخ لكن يخالفه قوله خصوصا الخ لافادته عدم امكان انكار الخصوصيات

كما تقدم ويمكن ان يجاب بانا لا نسلم ان عدم امكان الانكار
مخصوص بالمتواتر بل الاحاد قد تكون كذلك لشهرة ونحوها فليتامل
لكاتبه انتهى كلامه ومن خطه نقلت رحمه الله ونفعنا به امين
قوله الامر المشترك هو كونه خارقا قوله بظهورها اي الكرامة
ق قوله من مريم حيث حبلت بلا ذكر ووجدا الرزق عندها بلا
سبب وتساقط عليها الرطب من النخلة اليابسة وجعل هذه
الامور معجزات لزكريا او ارهاصا لعيسى مما لا يقدم عليه بتصرف
شرح المواقف قوله صاحب سليمان مع كونه ليس نبيا قوله
الوقوع للكرامة قوله تفصيل تعيين قوله بعض جزئي ق قوله
جزئيا نهاية نسخة شيخنا جزئياته وكتب عليه تفسيرا يتضمن حد
الكرامة وهو تفسير لها بانه كلي قوله المستبعدة وجه
التخصيص لهذا البعض بالتبني حتى لا يلزم التحكم ق قوله ونظهر
الكرامة قال الامام والمرضي عندنا تجويز جملة خوارق العادات
في معرض الكرامات وانما تمتاز عن المعجزات بخلوها عن دعوى
النبوة حتى لو ادعى الولي النبوة صار عدوا لله تعالى لا يستحق
الكرامة بل اللعنة والاهانة مقاصد قوله طريق بعض
اضافة بيانية ق قوله بعض يجزء قوله للولي متعلق
بيظهر او ببعض فليتامل ق قوله من مجاوره وكتب ايضا بيان
للكرامة ق قوله كاتيان صاحب ولم يكن ذلك معجزة لسليمان
اذ لم يظهر على يده مقارنا لدعوى النبوة انتهى شرح المواقف
قوله اصف بالمد وفتح الصاد المهملة وكتب ايضا وقيل الاتي

به سليمان نفسه وعلى هذا يكون الخطاب في قوله تعالى انا
اتيك به منه مع العفريت وقيل ملك ارسله الله تعالى عند
قول العفريت وقيل غير ذلك واصح المذكور هو ابن خالة
سليمان صلى الله عليه وسلم انتهى شمني قوله ابن برخيا وزير
سليمان وقيل كاتبه وكان صديقا عالما واسمه اسطوهم
وانما قال على الاشهر لانه قيل انه الخضر عليه السلام وقيل جبريل
او ملك ايده الله تعالى به وقيل سليمان نفسه كستلي وكتب
ايضا بفتح الموحدة وسكون الراء وكسر الخاء المعجمة وقيل
الالف ياء قوله الطرف الجفن قوله بعد المسافة وهي
شهر ابن جماعة قوله وظهور عطف على قطع قوله عند الحاجة
يحتمل ان التقييد بالحاجة ليس شرطا في كونه كرامة بل لانه الواقع
في الكرامة دائما او غالبا فليتامل شخناق قوله فانه اي
الشان والخبر كلما الخ وقول الشارح فلما دخل الخ كلام منه
اشار به الى الاية ولم يرد تلاوة الاية ق قوله رزقا
يشمل اللباس قوله والمشي عطف على قوله قطع المسافة
قوله وفي الهوا انظر لم عدى المشي اولا بعلى وثانيا بفي
قوله عن جعفر الخ قال الكمال لعله وهم نشا من اشتهاره
بالطيار فانه انما يطير في الجنة كما في الحديث وقد ذكر
القصة الكمال فليراجع قوله وكلام الجماد عطف على قطع
قوله الجماد ما ليس بحيوان قوله والعجما الحيوان الذي لا ينطق
قوله بينا رجل بين ظرف لانه من الاضافة الى المفرد لكنها قد

تضاف الى الجملة فيكف بما الكافة او الالف لانها قد تكون
يوقف عليها كما في انا فتغني عن ما ويقع بعدها حينئذ الجملة
الاسمية والفعلية وقد جاز اضافة بينا الى المصدر ايضا
ولتضمنها معنى الشرط حينئذ لا بد لها من جواب وصح دخول
اذ واذا المفاجاة في جوابها وعاملها جوابها اذا لم تكن كلمة المفاجاة
واذا دخلت كلمة المفاجاة فان جعلت ظرف مكان كما قيل به فهي
ظرف مكان لما بعدها وبين ظرف زمان له وان جعلت ظرف
زمان كما قيل به ايضا فاما ان تجعل خارجة عن الظرفية
مضافة لما بعدها مرفوعة على الابتدا وتجعل بين خبرا
مقدما عليها او تجعل حرفا لا اسما كما هو مختار نجم الايمة او
تحكم بزيادتها وكونها لا للمفاجاة والعامل في بين على هذين
الوجهين ما بعد اذ واذا كما ذكره نجم الايمة وقد تجعل العامل
في بين معنى المفاجاة انتهى من الكستلي بتصرف وحذف قوله
فقال الناس راجع هل المراد الناس الموجودون عند تكلم
البقرة او عند اخبار النبي حرره ثم رايت الخيالي نص على الثاني
شخناق قوله بقرة مبتدا متعجب به قوله تكلم خبره وكتب
ايضا بحذف احدى التائين والاصل تتكلم وقصتها في الصحيحين
كمال قوله بنهاوند بلدة بالعجم ق قوله لكمين نسخة شيخنا بخطه
لكن العدو قوله وسماع سارية جعل ذلك كرامة لسارية
والاظهران تجعل كرامة لعمر وكرويته الجيش من بعد حيث اوصل
كلامه الى سمع سارية وليس لسارية الا ادراك ما وصل لسمعه

فتد بركستلي ولك ان تقول من اين ان الشارح جعل ذلك
كرامة لسارية قال بعض الافاضل في الدرس من قوله وسماع
ولم يقل واسماع فجعله وصفا لسارية ولو كان لعمر لقيل واسماع
قوله وكجريان النيل اي زيادته ق قوله وكما استدل المعتزلة
قال بعضهم وتبعهم في انكار الكرامة الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني
من اهل السنة قال ابن جماعة قلت وفي اطلاق الانكار عنه
نظر لانه انما منع ذلك عند التحدي فهو موافق لا مخالف كما نص
عليه الشريف في شرح الارشاد انتهى قوله ويكون ذلك
حاصلا ان لا اشتباه لان ذلك الخارق لم يقترن بدعوى
الرسالة فهو كرامة للولي ومعجزة لنبيه وانما الاشتباه عند
الاقتران بها وهو مستحيل منه لانه متعدي مفتر برسالة
رسوله غيري وكتب ايضا قال في شرح المقاصد فان قيل هذا
الجواب مناف للاعجاز اذ شرطه عدم تمكن الغير من الاتيان
بالمثل بل مفض الى تكذيب النبي حيث يدعي عند التحدي انه
لا ياتي احد بمثل ما اتيت به قلنا المنافي هو الاتيان بالمثل
على سبيل المعارضة ودعوى النبي انه لا ياتي بمثل ما اتيت به
احد من المتحدين لانه لا يظهر مثله كرامة لولي او معجزة لنبي
اخر نعم قد يرد في بعض المعجزات نص قاطع على ان احدا لا ياتي
بمثله اصلا كالقران وهو لا ينافي الحكم بان كل ما وقع معجزة
لنبي يجوز ان يقع كرامة لولي اقول من ذلك نعلم انه لا بد من
تخصيص قول بعضهم ان كل ما جاز ان يكون معجزة لنبي جاز ان يكون

كرامة لولي حتى احيا الموتى وكتب ايضا قوله ويكون ذلك معجزة الخ
اقول قال في المواقف وشرحها بعد ان ذكر نحو ما سبق من الكرامات
ما نصه وشيء منها اي من هذه الامور الحادثة الواقعة في تلك
القصص لم يكن معجزا لفقد شرطه كما اشرنا اليه وهو مقارنة
الدعوى والتحدي انتهى قوله اي ظهور لو قال اي الكرامة الظاهرة
لكان اولى ق قوله لانه يظهر علة لكون ذلك معجزة الرسول
وضمير لانه راجع لواحد من امته ويظهر بفتح اليا والها شيخنا
ق قوله انه ذلك الواحد ق قوله وان يكون ذلك الواحد
ق قوله الاوان يكون اي الامر كونه ق وكتب ايضا هذه
الواو للمعية فعلى هذا يجوز النصب في المفعول معه قوله برسالة
متعلق بالاقرار كما اشار اليه قوله الطاعة له اي رسوله كما
اشار اليه قوله في اوامره بارتكابها قوله ونواهيه باجتنابها
قوله حتى غاية لقوله ودنا منه الخ قوله لعدم تفسير
قوله لم يكن هذا الولي الخ ضاق قوله وليا في نفس الامر قوله
ولم يظهر بل ان ظهر شيء من الخارق فهو استدراج والحاصل
من قوله فيتظاهر الكرامة على طريق الخرق وكتب ايضا قوله والحاصل
الخ اقول قد تقدم اشتراط التحدي في المعجزة فليتامل ذلك
مع ما هنا ثم رايت الكستلي اشار الى الاعتراض ثم وقفت على
كلام المواقف الذي نقلناه في الصفحة السابقة قوله بالنسبة
حال اي ملتبسا ق قوله ظهر اي الخارق كما اشار اليه قوله
قبله اي النبي ولي الولي ان ظهر من قبل الولي خاصة قوله بخلوه

اي الخارق بالنسبة الي الولي قوله ذلك الخارق قوله فالنبي
نسخة الحاصل قوله علم اي النبي كما اشار اليه قوله ومن قصد
عطف على من علم كما اشار اليه وكتب ماخوذ من اشتراطهم في
المعجزة مقارنة الخارق للتحدي وليس ماخوذا من هنا انتهى
شيخنا ق قوله ومن حكم اي النبي اي ومن علم النبي بان الله صدقه
في دعواه النبوة وتصديق الله له هو موجب المعجزات بفتح الجيم
انتهى شيخنا ق قوله موجب المعجزات وهو كونه رسولا او نبيا
وفي خط شيخنا هو تصديق الله له في دعوي النبوة انتهى قوله
بخلاف الولي فانه لا يقطع بكونه وليا كما هو موجب الكرامة
بل من شانه الخوف من ان يكون الخارق استدراجا ومن سوء
الخاتمة والعياذ بالله تعالي ولا يكون اظهار الولي خوارق
العادات عن قصد واختيار وكلام الشارح يحتمل هذا المعنى
ويحتمل ان يكون معناه ان عن قصده اظهار خوارق العادات
بدا اي غنى فقد بقصده وقد يظهر عليه دون قصد وهذا
اقرب لانه لم يرتض الاول في شرح المقاصد وعبارته ذهب
بعضهم الي امتناع كون الكرامة بقصد واختيار من الولي ثم
نقل عن الامام ان ذلك غير سديد انتهى من الكمال رحمه الله
ونفعنا به وكتب ايضا قوله بخلاف الولي لا يقال اللازم
من هذا الكلام ان الولي لا يلزم فيه هذه الامور الثلاثة
لكنها قد توجد بان يعلم بكونه وليا ويقصد اظهار الخارق
لغرض ما ويعلم ان الله ايده ولايته بذلك وح لا تمييز لانا

نقول من لوازم المعجزة دعوي الرسالة والولي لا يتصور ان يدعيها
فالتمييز بذلك حاصل قطعا دائما تامل لكاتبه كذا في هامش
نسخة شيخنا ومن خطه رحمه الله نقلت وما اجاب به مذكور
في كلامهم بابسط من ذلك قوله وافضل البشر ادم وذريته
قوله والاحسن هذا ابنا على ان البعدية في الرتبة
وكتب ايضا لعل وجه الاحسنية ان عبارة المتن ربما افهمت
ان ابا بكر افضل من بقية الانبيا وليس كذلك فان قلت هذا
يقتضي ان يكون التعبير ببعد الانبياء متعين لا احسن كما
اقتضاه افعل التفضيل قلت لما كان فضل الانبيا على غيرهم
امرا مقررا مشهورا فيما بينهم ولا قائل بان ابا بكر افضل منهم
دون نبينا صح له ان يعبر بافضل فافهم ثم رايت الكمال
وجه الاستحسان بقوله اراد البعدية الزمانية اي بعد
زمن نبينا اي بعد انقضاء زمان نبينا يعني وافضل البشر
الموجودين بعد الخ وكتب ايضا لا الرسل حتى يلزم المحذور
قوله بعد نبينا اي زمن قوله من تخصيص اي اخراج عيسى
من عموم البشر وكتب ايضا من هذا العموم لانه موجود بعد نبينا
بالزمان انتهى غ س قوله اذ لو اريد به اي البشر قوله يوجد يتصف
بالوجود وكتب ايضا اي يحدث له الوجود او يظهر له وجود
ولو اريد الاول لم ينتقض بعيسى قوله بعد نبينا اي وفاة نبينا
غ س قوله انتقض اي هذا العموم المراد قد يقال المراد على هذا
المراد يوجد بعد ان لم يكن موجودا فلا انتقاض بعيسى تامل لكاتبه

لكنه لا يتناول من كان موجودا في حياته عليه الصلاة والسلام
واستمر وجوده بعده ولا يفيد التفضيل عليه بطريق القياس لان
منهم من هو افضل من جميع من طرا وجوده من غير الانبيا فالوجه على
هذا احمل يوجد على يثبت له الوجود مطلقا قوله ولو اريد كل بشر
يولد بعده لم يفد اي بالنص اي قوله وافضل البشر الخ قوله بعده
اي بعد نبينا اي بعد وفاته بخلاف ما لو اريد بعد نبوته فانه
يفيد التفضيل على بعض الصحابة قوله على الصحابة اذ لم يولد احد
منهم بعده قوله ولو اريد كل بشر موجود على وجه الارض لم يفد
التفضيل على التابعين لعل نتيجة هذا ان المراد بعد نبينا
الزمن الذي عقب موته قوله ولو اريد الخ فيه بحث لان البعدية
حينئذ ان حملت على الزمانية فالمعنى كل بشر موجود على وجه
الارض بعد زمن نبينا وهذا بلا شك يتناول التابعين
وان حملت على الرتبية فالمعنى كل بشر موجود على وجه الارض
رتبته دون رتبة نبينا وهذا بلا شك يشمل التابعين ايضا
فقد افاد الكلام على هذا التفضيل على التابعين على التقديرين
فما معنى كلام الشارح فليتامل كاتبه ثم رايت الفيومي قال
قوله ولو اريد كل بشر اي والمراد بقوله بعد نبينا من هو موجود
اي في عصر ابي بكر على وجه الارض الخ انتهى فليتامل كذا بخط شيخنا
من غير تصرف فيه قوله هو موجود على وجه الارض اي بعد
زمن نبينا وكتبا ايضا اي سواء كان وجوده قبل نبينا او بعده
قوله لم يفد التفضيل على التابعين اي نصا والا فهو يفيده

استنباطا

استنباطا لانه يفيد التفضيل على الصحابة وهم افضل من التابعين
ومن بعدهم والافضل من الافضل افضل وينبه على هذا تعبير
الشارح فيما مر بالاحسن انتهى من الكمال وفيه تامل من وجهين
الاول اما وجه تنبيه الشارح بالاحسن على ما ذكر الثاني ان
ظاهره انه يقتضي انه افضل من جميع الصحابة بمقتضى هذا المعنى
الذي ذكره وفيه توقف فان العبارة الصحابي الذي مات قبل
ابي بكر لا تشمله قوله ولو اريد كل بشر يوجد على وجه الارض
الخ قد يسال فاضل عن الفرق بين هذا وبين الوجه الاول واجيب
في الدرس بان الوجه الاول لا يشمل بعض الصحابة وهم الذين
كانوا موجودين في حياته واستمروا بعد وفاته بخلاف ما هنا
فانه شامل لهم بقوله في الجملة تامل قوله في الجملة سوا كان
موجودا اذ ذاك او حدث وجوده في الارض ليفيد التفضيل على
الصحابة والتابعين ومن بعدهم عزيزي وكتبا ايضا قوله في الجملة
اعم من ان يكون موجودا في ذلك الوقت او وجد بعده قوله
انتقض بعيسى وايضا لا يفيد هذا الكلام التفضيل على غير الانبيا
مما كان قبله عليه الصلاة والسلام فتعين ان يقال افضل
البشر بعد الانبياء جاء بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
وعلى اله وصحبه وشيعته وحزبه عزيزي قوله ابو بكر بادلة قطعية
على ما مال اليه الاشعري او ظنية كما هو مختار الشارح وزعمت
الشيعة ان عليا كرم الله وجهه افضل ومما استدل به اهل
السنة عليهم قوله صلى الله عليه وسلم في حق ابي بكر رضي الله تعالى عنه

والله ما طلعت شمس ولا غربت على احد بعد النبيين والمرسلين
افضل من ابي بكر فيلزم ان يكون غيره افضل منه فلا يكون علي
رضي الله عنه افضل منه فيكون افضل من علي رضي الله عنه فان
المساواة منفية اجماعا شرح العمدة وكتب ايضا قال ابو منصور
السمعاني وغيره بالاجماع ولا عبرة بخلاف الشيعة في تقديمهم
عليا ولا بمخالفة من فضل العباس او عمر انتهى من شرح نظم جمع
الجوامع للسيوطي وخالفه كثير من المعتزلة ففضلوا عليا
شرح يقول العبد وكتب ايضا توفي رضي الله عنه بين المغرب
والعشاء ثاني جماد الاخرة سنة ثلاث عشر من الهجرة النبوية
وهو ابن ثلاث وستين سنة رضي الله تعالى عنه شعراوي في الطبقات
وكتب ايضا قال بعضهم في شرح يقول العبد ولي الخلافة سنتين
وثلاثة اشهر وتسع ليال واستكمل سن رسول الله صلى الله عليه
وسلم ثلاثا وستين سنة وتوفي سنة ثلاث عشر من الهجرة انتهى
قوله الصديق الصديق فعيل مبالغة في الصدق او في التصديق
وهو الذي تحقق من فعله ما يقوله بلسانه ولقب عتيقا
ايضا لحسن وجهه او لانه عتيق من النار او لانه ليس في نسبه
شي يعاب عليه انتهى شرح يقول العبد قوله ثم عمر باجماع اهل
السنة ابن جماعة قوله الفاروق هو لقبه لما روي انه
صلى الله عليه وسلم قال ان الله جعل الحق على لسان عمر وقلبه وهو
الفاروق الذي فرق الله به بين الحق والباطل وقد اسلم بمكة
قديما وهو اول من سمي امير المومنين من الخلفاء وليها عشر سنين

وستة اشهر

وستة اشهر وخمس ليال واستكمل سن رسول الله صلى الله عليه وسلم
وتوفي مستهل المحرم سنة اربع وعشرين شرح يقول العبد قوله
ثم عثمان وليها ثنتي عشر سنة الا اثنتي عشر ليلة وقتل يوم الجمعة
لثمان عشرة خلون من ذي الحجة سنة خمس وثلاثين وهو ابن تسعين
سنة انتهى من شرح يقول العبد قوله ثم علي المرتضى وبعد الاربعة
الخلفاء رضي الله تعالى عنهم في التفضيل باقي العشرة المشهود لهم
بالجنة الستة الباقون منهم نقل الاجماع على ذلك ابو منصور
التميمي وهم سعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل
وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وابو عبيدة عامر بن
الجراح روى اصحاب السنن وصححه الترمذي عن سعيد ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال عشرة في الجنة ابو بكر في الجنة وعمر في
الجنة وعثمان وعلي والزبير وطلحة وعبد الرحمن وابو عبيدة
وسعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد فاهل بدر افضل الامة
وعدتهم ثلاثمائة وتسعة عشر وفي الصحيح لعل الله اطلع على
اهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم ويلي اهل بدر في
الفضيلة اهل احد الذين شهدوا وقعتها ثم اهل البيعة
قال صلى الله عليه وسلم لا يدخل النار احد ممن بايع تحت الشجرة
رواه ابو داود والترمذي وصححه نقل الاجماع على هذا الترتيب
التميمي فسائر الصحابة افضل من غيرهم قال صلى الله عليه وسلم
لا تسبوا اصحابي فوالذي نفسي بيده لو انفق احدكم مثل احد ذهبا
ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه رواه مسلم فباقي الامة افضل من

سائر الامم قال الله سبحانه كنتم خير امة اخرجت للناس انتهى
من شرح يقول العبد لشخص من تلامذة الامام السيوطي وكتب
ايضا قوله ثم علي ولي الخلافة خمس سنين الا ثلاثة اشهر قال
الامام النووي نقلوا عنه اثارا كثيرة تدل على انه علم السنة والشهر
والليلة التي يقتل فيها وانه لما خرج الى صلاة الصبح صاحت
الرواية اي الديوك في وجهه فطردن عليه فقال دعوهن فانهن
نوائح وقد ضربه ابو ملجم بسيف مسموم في جبهته فاوصله دماغه
ليلة الجمعة وتوفي ليلة الاحد التاسع او السابع عشر من رمضان
سنة اربعين انتهى من شرح يقول العبد لشخص من تلامذة الامام
السيوطي وكتب ايضا ثم تمام العشرة ثم اهل بدر ثم اهل احد ثم
اهل بيعة الرضوان ومن له مزية اهل العقبتين من الانصار
وكذلك السابقون الاولون واختلف فيهم فقيل هم اهل القبلتين
وقيل هم بيعة الرضوان وقيل اهل بدر انتهى فيحرر وكتب ايضا
لانه صلى الله عليه وسلم ارتضاه اخا له لما اخى بين الصحابة
قوله السلف اكثر اهل السنة قوله واما نحن فقد وجدنا
الخ يشير به الى ان التفضيل بينهم ليس قطعيا وبه قال القاضي
قال لان المسألة اجتهادية ولو ترك احد النظر فيها لم يأثم
وقيل ان التفضيل بينهم قطعي ومال اليه الاشعري واليه
يشير قول مالك رضي الله عنه في المدونة في تفضيل ابي بكر او في
ذلك شك واعلم انه نقل عن الامام مالك التوقف في تفضيل
عثمان على علي فالمقطوع به حينئذ تفضيل ابي بكر على عمر وعمر على

من

من عداه كما صرح به بعضهم وقد توسط بعض المشايخ فقال ينبغي
ترجيح القول بالقطع بالنسبة لتفضيل الشيخين على غيرهما
والختنين على من بعدهما والقول الثاني فيما عدا ذلك من
شرح يقول العبد قوله وكان السلف المراد بهم غير ما سبق
قوله متفقين ثم رجعوا الى تفضيله كسيدنا مالك رضي الله عنه
قوله الختنين عثمان وعلي قال ابن مرزوق وتوقف مالك في
علي وعثمان وحكى عنه القاضي عياض الرجوع الى موافقة الاكثر
من تفضيل عثمان على علي كرم الله وجهه وكتب ايضا ومن حملها
الحسن والحسين فقد غلط كما نبه عليه الزركشي وفي شرح
مختصر المقاصد للدلجي الاختان عثمان وعلي وابي العاص بن
ربيعة انتهى بلفظه ومن خطه نقلت وكتب ايضا تنبيه الختن
بفتح الخاء المعجمة والمثناة الفوقية وهو الصهر قوله كثرة
الثواب كما هو المراد هنا وفي تفضيل الانبيا بعضهم على بعض قوله
وخلفا فيهم اي كونهم خلفا وكتب ايضا فرع يجوز ان يقال يا خليفة
رسول الله بلا خلاف واما يا خليفة الله ففيه مذهبان والحق
الجواز وعن ابي بكر رضي الله عنه انه كان ينهى عن ذلك انتهى
ابن جماعة قوله فلا جهة للتوقف قال بعضهم عبارة مجملة
وفيها ميل الى تفضيل علي وقال بعضهم ممن شرح الكتاب فيه
رائحة من الرفض انتهى قوله في اقامة موجب الدين ومقتضاه
يعني العمل بما يقتضيه الدين ق قوله الدين اي دين الاسلام
وقوله بحيث حال من نيابتهم وهو غاية نيابتهم ولما كان الخلافة

اخص من النيابة احتاج الى ذكر هذا الفصل لتساويهما في استحقاقها
ق قوله في كافة الامم مثل هذا وقع للزمخشري في المفصل
حيث قال محيط بكافة ابواب النحو واعترضوا عليه بان كافة
لا يستعمل الا منكرا منصوبا على الحال وقد عرفه بالاضافة وجره
قيل وا الزمخشري اول من اخرج كافة عن اصله شيخنا ق قوله على
هذا الترتيب اي مستحق وكتب ايضا خبر خلافتهم وكتب ايضا
اي وقع انها كانت كذلك والا فسياتي انه لا يشترط ان يكون
افضل اهل زمانه قوله لابي بكر يستحق ق قوله يوم توفي
بعد وفاته وقبل الدفن قوله بقيعة بوزن الصحيفة الصفة
وهي بمنزلة الدار كبني ساعده قوله ساعدة اسم للاسد
في الاصل والمراد قوم من الخزرج قوله والمنازعة لان الانصار
كانوا قد عزموا على مبايعة سعد بن عبادة الخزرجي فنازعهم في
ذلك المهاجرون وذكروهم بقوله عليه الصلاة والسلام الائمة
من قريش فرجعوا اليهم واتفقوا انتهى قوله على خلافه متعلق
استقر قوله فاجمعوا سوى علي وسعد بن عبادة قوله وبايعه
علي اي بعد ذلك اليوم قوله الاشهاد جمع شهيد اي شاهد
اي صاحب وكتب ايضا بالمسجد قوله توقف لا للمنازعة قوله
كان منه اي علي قوله حقا له اي لابي بكر قوله اتفق عليه
خلافة ابي بكر قوله وينازعه ابا بكر قوله فالج معاوية
في خطائه في الاجتهاد قوله ولا حجة علي كرم الله وجهه قوله
يتصور يتعقل قوله في الباطن هو ولاية غير علي قوله من

حياته نفسه قوله عهده وصيته بالخلافة قوله فلما كتب
عثمان ذلك وكتب ايضا قوله فلما كتب ضبطه شيخنا بالقلم بضم
الكاف وفسر الضمير في ختم بابو بكر وكتب ايضا ما نصه عبارة
غير الشيخ ثم امر بالكتاب ثم امر عثمان فخرج بالكتاب مختوما
فبايع الناس ورضوا به فقوله فختمه يحتمل ان الخاتم ابو بكر ففاعل
ختمه ضميره وقوله فخرج بالكتاب صريح في ان الخارج به هو
عثمان فقول الشارح فاخرجها يحتمل ان فاعل اخرج عثمان
ليوافق هذا ويحتمل انه ابو بكر بمعنى امر باخراجها فليتامل
انتهى ومن خطه نقلت قوله ختم اي عثمان هذا هو المتبادر
وكتب شيخنا ابو بكر قوله واخرجها بامر الصديق قوله الى الناس
وفي عبارة غيره الى العباس قوله وانباهم عن امر الصديق قوله
على خلافته اي عمر قوله ثم استشهد عمر بيد عدو الله سبحانه
ابي لولوة غلام المغيرة بن شعبة وهو يصلي بالناس الغداة
قوله شورى لعدم ترجح احد منهم عنده وكتب ايضا على ان يختاروا
احدهم للخلافة في ثلاثة ايام ووكل بهم من يجمعهم لذلك وقال
هؤلاء وجوه القوم وتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو راض
عنهم فاخرج ابن عوف نفسه منها انتهى بغرس قوله بين ستة
لانه رآهم افضل ممن عداهم واحق بالخلافة كستلي وكتب ايضا
قوله بين ستة الى اخره فان قلت بقي من العشرة ابو عبيدة بن
الجراح وسعيد فلم لم يدخلهما في الشورى قلت اما عبيدة بن
الجراح فقد كان ميتا اذ ذاك ولهذا قال لو كان عبيدة بن

الجراح حيا لما ترددت فيه واما سعيد فكان حيا اذ ذاك كما يعلم
مما ذكر في الفية الحديث وغيرها فلعل عدم ادخاله في الشورى
وكتب ايضا وقال لو كان ابو عبيدة بن الجراح حيا لما ترددت فيه
وانما جعلها شورى بينهم لانه رآهم افضل ممن عداهم وانه لا يصلح
للامامة غيرهم وقال في حقهم مات رسول الله صلى الله عليه وسلم
وهو عنهم راض فلم يترجح في نظره واحد منهم فاراد ان يستظهر
براي غيره في التعيين ولذلك قال ان انقسموا اثنين واربع
فكونوا مع الاربعة ميلا منه الى الاكثر لان رايهم الى الصواب
اميل واقرب فان تشاوروا فكونوا في الحزب الذي فيه عبد الرحمن
ولم يعين احدا منهم للصلاة عليه لئلا يفهم منه انه عينه بل
وصى بها الى صهيب ولما تشاوروا اتفقوا على عثمان وبايعه
عبد الرحمن ولما استشهد عثمان اتفق الناس على بيعة علي
انتهى من شرح المواقف قوله ثم فوض بان جعل عثمان وطلحة
امرهما الى عبد الرحمن وجعل الزبير وسعد امرهما الى علي فجعل
علي الامر الى عبد الرحمن عرض قوله فكان المذكورين بيعتهم
وانقيادهم قوله لما مصدرية قوله اهل عصره الذي ولي فيه
قوله في الاجتهاد فيما يتعلق بامر الاخذ بثار عثمان
ومطالبة امير المومنين بان يقتل قتيله او يسلمهم لمن يدخل
الكل في طاعته وفي القصة طول عرض قوله وادعا عطف على
الاختلاف كما اشار اليه قوله النص اللفظ الوارد عن الشارع
قوله وان كانت دلالته بالاشارة ق قوله الاسئلة

الاعتراضات

الاعتراضات قوله والخلافة اي مدة الخلافة ثلاثون قال
بعضهم فسنتان لابي بكر رضي الله تعالى عنه وعشرة لعمر رضي الله عنه
واثنا عشر لعثمان رضي الله عنه وستة لعلي كرم الله وجهه
شرح العمدة وكتب ايضا هذا مثل الحج اشهر وعورض ان الظرف
اذا استوعبه المظروف ان يكون نفس المظروف فلا يقدر مدة
وكتب ايضا فائدة يجوز ان يقال للامام الخليفة والامام
وامير المومنين قال الماوردي ويقال ايضا يا خليفة رسول الله
قال البغوي ويقال له امير المومنين وان كان فاسقا نقله في
الروضة ويحرم عند الجمهور ان يقال خليفة الله الا في ادم وداود
كما في فتاوى البغوي انتهى قوله ملك خاص ق قوله وامارة عام
ق قوله ثم يصير يتحول عن هذا الوصف قوله عضوضا
قال الازهري اي فيه عسف وظلم كانه يعض على الرعايا وكتب
ايضا شديدا على الناس كالجمل العضوض ق قوله على راس
ثلاثين سنة الخ فيه نظر لان وفاته صلى الله عليه وسلم في ربيع
الاول سنة احدى عشر من الهجرة ووفاة علي رضي الله عنه سابع
عشر رمضان سنة اربعين فكانت قبل راس الثلاثين بستة
اشهر وانما تكملت ثلاثين سنة بمدة الحسن بن علي رضي الله عنهما
انظر تتمته في الكمال وكتب ايضا ذكر بعضهم ان المراد على راس ثلاثين
والمراد بالراس اول السنة لان راس كل شيء اوله وفيه نظر بعد
قال وكتب ايضا ورايت بخط شيخنا على الهامش ما نصه قد قرروا
ان وفاة علي في رمضان سنة اربعين من الهجرة وانها في سابع عشر

رمضان المذكور عند الاكثرين وان وفاة النبي صلى الله عليه وسلم
ثاني عشر ربيع الاول فيكون بينهما دون الثلاثين بنحو ستة اشهر
فيكون الثلاثون مدة الخلافة انما تمت بمدة الحسن فانه ولي
الخلافة بعد قتل ابيه بمبايعة اهل الكوفة فاقام بها ستة
اشهر واياما ثم نزل عنها لمعاوية كما هو مذكور في محله وحينئذ
فقول الشارح في راس ثلاثين فيه مسامحة فليتامل انتهى
انتهى **قوله** من وفاة اي مبتداة **قوله** فمعاوية اعلم ان من
اعتقاد اهل السنة والجماعة ان معاوية رضي الله عنه لم
يكن خليفة في ايام علي رضي الله تعالى عنه وانما كان من الملوك
وغاية الامر ان له اجرا واحدا على اجتهاده واختلفوا في امامته
بعد موت علي رضي الله عنه فقيل صار اماما وخليفة لان البيعة
قد ثبتت له وقيل لم يصر اماما لحديث ابي داود والترمذي
والنسائي الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكا وقد
انقضت الثلاثون بعد وفاة علي بمدة الحسن ولده رضي الله عنهما
ونفعنا ببركاتهما امين انتهى شيخنا ومن خطه نقلت **قوله**
وهذا النهج **قوله** لا يشوبها تخالطها **قوله** المخالفة للسنة
والكتاب في بعض **قوله** لعل المراد من الخلافة في الحديث
قوله المبايعة للرسول عليه السلام ق **قوله** فيكون هذه
الخلافة كما في زمن عمر بن عبد العزيز **قوله** وقد لا تكون كما في
زمن معاوية وكتب ايضا فيهما دخل قد على المضارع المنفي وقد
قال في المغني وغيره انها لا تدخل عليه فتامله كاتبه غ **قوله**

ثم

ثم الاجماع من الامة ولا عبرة بمخالفة بعض الخوارج ق **قوله**
نصب الامام في الثلاثين وغيرها **قوله** وانما الخلاف بين الامة
قوله في انه اي نصب الامام **قوله** او على الخلق فاذا قيل على
الخلق فهل يجب الخ **قوله** والمذهب الحق **قوله** على الخلق اي لا على
الله سبحانه اصلا ولا على الخلق عقلا خلافا للشيعة في قولهم
بالوجوب على الله سبحانه ولبعض المعتزلة في قولهم الوجوب على الخلق
عقلا وسمعا **قوله** من مات الخ قال الكمال رحمه الله حديث
من مات ولم يعرف امام زمانه الخ لم اقف عليه بهذا ولكن ورد
ما هو قريب منه كما بينته قال والميتة بالكسر بناء النوع **قوله**
امام زمانه قيل المراد بامام زمانه في الحديث النبي الذي بعث
في ذلك الوقت كذا ذكر في بعض كتب المتاخرين فعليه لا يرد ما قال
الشارح بعيد هذا بقوله فتعصي الامة كلهم وتكون ميتتهم
ميتة جاهلية ولا يحتاج الى ذلك الجواب بالتكلف ويزول
الاشكال بالكلية على ما لا يخفى كذا في بعض الحواشي **قوله** جاهلية
اي على الكفر وخرج هذا المخرج للتنفير ق **قوله** اهم المهمات
من اهمه الشيء وكتب ايضا ماخوذ من الرباعي شذوذا ق **قوله**
وكذا نصب الامام بعد الخ **قوله** يتوقف عليه النصب **قوله**
كما اشار اليه المصنف **قوله** اليه اي الى انه كثيرا ما يتوقف عليه
تنفيذ احكامهم ايضا له اي المحكوم له به **قوله** احكامهم ما يحكم
لهم به او احكام الله لهم وفيهم واقامة حدودهم تفسير اقامة
الاحكام ص اقول يجوز ان يكون من عطف الاخص فليتامل

شيخنا ق قوله المتغلبة على الامام قوله القائمة نعت الشهادات
قوله الصغار وا لصغار يريد بالصغار الذكور وبالصغائر
الاناث وهذا مذهب الحنفية حتى انه يجوز للحاكم تزويج
الصغار والصغائر والشافعية لا يجوزون تزويج القصرات
حتى يبلغن ويا ذن كذا في الفيومي واقتصاره على القصرات يخرج
الصغار مع ان مذهب الشافعية انه لا يزوجهم الا الاب والجد
فليتامل شيخنا قوله لم لا يجوز اي لاي علة قوله بذي شوكة اي
قوة وحدة ق قوله قلنا لانه الاكتفا قوله اختلال بطلان
وفساد قوله اماما ان كان قرشيا عالما الى اخر الشروط قوله
عهد اي زمان قوله وهو المقصر اي امرا لدين كما اشار اليه
قوله فان قيل جعل ما ذكر الخ اقول لعله متفرع على قوله قلنا
نعم فتامله ع قوله من ان بيان ما ذكر قوله الخلفا الراشدون
وهم الايمة الاربعة على الاصح قوله فتعصي اي لتركهم الواجب
وقد اجيب بان المعصية انما تكون بتركهم عن قدرة واختيار
لا عن عجز واضطرار لا سيما عند من شرط في الامام الاجتهاد
وهم الجمهور والمجتهد مفقود في هذه الاعصار وبهذا الجواب
يندفع الاشكال المشار اليه بقوله واما بعد الخلفا العباسية
فالامر مشكل اي من جهة انه لم يكن بعدهم قرشي انما تغلب متغلبون
في كل ناحية فتعصي الامة كلهم لا امر ووجه الاندفاع الذي
اشرنا اليه ظاهر انتهى كاك قوله ولو سلم ان المراد بها مطلق
الخلافة ق قوله دون فساق قوله دور زمان قوله

بنا متعلق بتعصي قوله الامام اعم لم يبين معناه على هذا ويحتمل
ان يخص الخليفة بمن كان من الخلفا الاربعة والامام بجامع الشروط
الذي له الرياسة العامة فليراجع الكاتبه انتهى شيخنا كتب تحته
بعض اصحابنا الافاضل عبارة الكستلي قوله اعم مطلقا من الخليفة
قوله للقوم المتكلمين السنيين وغيرهم ق قوله الشيعة
القائلين بان المستحق للامامة علي بعده عليه الصلاة والسلام
دون غيره ق قوله واما بعد انقراض خلافة قوله فالامر
مشكل قال البدر الفيومي اي انه لم يبق فيه والعياذ بالله من
يصح وصفه بكونه خليفة او اماما لكن جاء في الحديث ان الامر
يكون فيهم الى يوم القيمة ولقائل ان يمنع الاشكال كما سياتي
انه انما يشترط ان يكون قرشيا لا هاشميا ولا يلزم من انقراض
العباسية انقراض القرشية بل ولا الهاشمية لان العلوية
هاشمية ايضا انتهى ولك ان تقول مراد الشارح بالاشكال
ان الخلفا العباسية الذين كانت لهم الرياسة العامة
لم يات بعدهم خليفة والامام له الرياسة العامة مع ان
ذلك واجب وح مما ذكره لا يمنع الاشكال تامل لكاتبه شيخنا
ق قوله ثم يسعى قال بعضهم وجوبا وكذا رايت شيخنا كتب وجوبا
ق قوله ظاهرا بنفسه او نايبه ق قوله ليرجع اثر الظهور
وتوقفه عليه عادي ق قوله فيقوم اثر الرجوع ق قوله ليحصل
اثر القيام ق قوله خوفا عليه تحقيقا قوله الاعدا اي اعدامه
قوله وما للظلمة عطف على الاعداء وقوله من الاستيلاء الظاهر

انه بيان لما قوله ولا منتظر نعت مختصا ق وكتب ايضا هو
بفتح الظا لا بكسرها ايضا كما قيل عزي ق قوله وانقطاع
عطف على صلاح كما اشار اليه ايضا قوله والفساد تفسير قوله
والاخلال عطف على صلاح كما اشار اليه ايضا قوله لا كما زعمت
عطف على ظاهر ق وكتب ايضا هذا الزعم كله مردود لكن الذي
اشار المصنف الى رده ما زعموه في المهدي الاتي فليتامل الكاتبه
شيخنا ق قوله انه الامام مفعول زعمت كذا ظهر ثم رايت بالواسطة
انه بيان لما زعمت الشيعة فليتامل ثم رايت شيخنا في هامش
نسخة قال بيان ما زعمت على حذف من البيانية انتهى اي من انه
الخ قوله ثم ابنه اي الحسين كما اشار اليه قوله زين العابدين
نعته وكتب ايضا هو ولد السيدة على ما يذكر شيخنا ق قوله ثم ابنه
اي علي زين العابدين قوله الباقر سمي به لتبقره في العلم اي توسعه
فيه وقوله الكاظم من كظم الغيظ اجترعه او من الكظوم بمعنى
السكوت كسنتي قوله ثم ابنه اي محمد الباقر كما اشار اليه قوله
ثم ابنه اي جعفر قوله الرضى بفتح الضاد قوله التقي تصغير
فعيل من التقوى قوله ثم ابنه اي محمد قوله النقي نسبة الى النقا
بالنون والقاف قوله العسكري نسبة الى العسكر وهي مدينة
سر من راى وسبب تسميتها بالعسكر هو ان المعتصم لما بناها
انتقل بعسكره اليها فقيل لها العسكر وسبب نسبته اليها
انه نشا بها لان المتوكل احضر اباه ابا الحسن علي النقي من
المدينة واقره بسر من راى ثم اقام بها عشرين سنة واشهرا الى

ان

ان توفي فنسب ولده اليها وكان هو ايضا ينسب اليها ذكر ذلك
ابن خلكان واما ابو القاسم محمد الحجة القائم ابن الحسن العسكري
فهو الذي تزعم الشيعة انه المنتظر وهو صاحب السرداب عندهم
يزعمون انه دخل السرداب في دار ابيه وامه تنظر اليه فلم يخرج
لها وان عمره حين دخوله كان تسع سنين انتهى كمال قوله
ثم ابنه اي حسن قوله القائم اي الان بالخلافة ق قوله
المنتظر بفتح الظا لا بكسرها كما قيل به ايضا عزي قوله المهدي
وهذا غير المهدي الذي ياتي في اخر الزمان فان ذاك اسمه
محمد بن عبد الله كما صرح به بعضهم هنا وهو واضح خلافا لما
قد يتوهم وكتب ايضا اعلم ان الذي قرره اهل السنة ودلت
عليه الاخبار ان المهدي هذا غير المهدي الذي يظهر اخر الزمان
الذي ذكره الشارح قبل قول المصنف السابق وقد روي بيان
عددهم في بعض الاحاديث ومما يدل على انه غيره ما صح ان مهدي
اخر الزمان يوافق اسمه اسم ابي النبي صلى الله عليه وسلم والرافضة
يزعمون ان المهدي المذكور هنا هو مهدي اخر الزمان وان
هذا موجود الان مختف خوفا وسيظهر في اخر الزمان انظر
صواعق حجر وغيرها كذا بخط شيخنا ق قوله قسطا اسم مصدر
بمعنى الاقساط وهو العدل واما حقيقة القسط فالجور وهمزة
اقسط للسلب فاقسط بمعنى ازال القسط وهو الجور شيخنا ق
قوله وعدلا تفسير قوله ولا امتناع من مزعومهم ق قوله
وغيرهما اخر كلام الامامية قوله وعدمه اي الامام قوله

لايوجب اي يقتضي قوله الاختفا لذاته وافعاله واقواله قوله
بحيث الى غاية الاختفا اي المنتهي الى قوله الاثراك ان قوله
ان يوجب نسخه ان خوفه يوجب قوله كما في حق نسخة الى ايضا
قوله ويكون مرفوع عطفا على يسعى ق قوله ولا يجوز اي كونه
ولا يختص بني اي يقتصر على بني قوله بني هاشم من قريش قوله
يعني بشرط الخ هذا ايضا دس ويكون مع لا يجوز الخ ق قوله
الايمة ال للعموم ق قوله وهذا الحديث قوله على الانصار
حيث قالوا منا امير ومنكم امير قوله فصار عدم الانكار
قوله مجمعا عليه اي على ثبوته عن النبي صلى الله عليه وسلم وانه قاله
وفيه بحث اذ يحتمل ان يكون اجماعهم على وجوب العمل به لا على
انه عليه الصلاة والسلام قاله فلو اعيد ضمير لحكم الحديث
لا للحديث فلا بحث شيخنا ق قوله هاشميا كما شرطه البعض
قصدا لنفي امامة الايمة الثلاث ابي بكر وعمر وعثمان وقوله
او علويا اي كما شرطه الامامية نفيا الخلافة بني العباس
قوله فان قريشا بيان لكونهم من قريش دون بني هاشم قوله
لاولاد النضر لقب النضر بالقريشي لكونه كسابا اخذا من القرش
وهو الكسب وقيل القريش اولاد النضر بن كنانة لقبوا بذلك
اما للمعنى المذكور او لعظمهم وكان القريش تصغيرا لقرش وهو
دابة عظيمة في البحر يعيب بالسفن ولا يطاق الا بالنار وسئل
ابن عباس لم سميت قريشا قال لدابة في البحر تاكل ولا توكل وتعلو
ولا يعلى عليها قوله ابن كنانة هذا هو الذي عليه الاكثر وقيل

انهم

انهم اولاد فهر بن مالك وصححه الحافظ الدمياطي وتبعه على ذلك
شيخ شيوخنا الحافظ ابو الفضل بن الحسين في الفية السير
كما ل قوله هو ابو عبد المطلب المسمى بشيبة الحمد قوله جد رسول
الله نعت عبد المطلب ق قوله بانه اي رسول الله كما اشار اليه
قوله ابن هاشم اسمه عمرو وكتب ايضا له اخ اسمه المطلب
فما كان من اولاد هذين الاخوين فهم الال وعبد مناف له
ولدان عبد شمس ونوفل واولاد هذين ليسوا من الال شيخنا ق
قوله ابن عبد مناف اسمه مغيرة قوله نزار نقل بعض الافاضل
ان نزار بفتح النون وكسرها فليراجع قوله عدنان الى ههنا
متفق عليه وفيما فوقه خلاف ق قوله لان العباس ابو
العباسية وابا طالب ابو العلوية وكتب ايضا عما رسول الله
قوله عبد المطلب بن هاشم فيتحد العلوية والعباسية مع
الرسول في عبد المطلب قوله وابو بكر واسمه عبد الله وكتب
ايضا قوله وابو بكر الخ هكذا في نسخ الشارح وقد اسقط بين
كعب ولوي اربعة انفس لانه كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن
كعب بن لوي فكان الناسخ انتقل نظره من كعب الى كعب
قوله عثمان اسم ابي قحافة قوله ابن كعب يتحد مع الرسول
في كعب وهو من اولاد النضر قوله وكذا عمر قرشي قوله ابن نفيل
وهو بنون وفاء مصغرا قوله رياح بصيغة جمع الريح وكتب
ايضا بكسر الراء المهملة بعدها مثناة تحتية واخره حاء مهملة
قوله قرط بضم القاف وسكون المهملة وكتب ايضا قوله قرط

انظر هل هو بالظا المعجمة في نسخة شيخنا من غير نقط قوله
رزاح بفتح الرا المهملة والزاي المعجمة قوله بن كعب بن لوي قرشي
تنتهي سلسلته اي عمر الى كعب بن لوي ايضا فيتحد مع الرسول فيه
كابي بكر كذا في بعض الشروح قوله ولا يشترط عطف على يكون
من قريش وهذا يدل على ان يكون بمعنى يشترط كما فسره الشيخ
ق قوله مع عدم القطع اذ لو كان القطع متحققا لنقل الينا لتوفر
الدواعي على نقل اتصافه بشروط الامامة ونقل شيخنا هنا
عبارة الغزالي كلها وكتب ايضا قوله مع عدم القطع بعصمته
قد نقل بعض شراح حزب البحر عن الامام الغزالي جواز سوال العصمة
من كل سوء وقال ايضا ومن ذلك ما ثبت في الصحيح ايضا من قوله
صلى الله عليه وسلم ما استخلف خليفة الا وله بطانتان بطانة
تامره بالخير وتحضه عليه وبطانة تامره بالشر وتحضه عليه
والمعصوم من عصمه الله تعالى فقد اثبت صلى الله عليه وسلم جواز
صفة العصمة الذي هو اكبر من سوالها لان السوال تعرض
للقبول وعدمه بخلاف الاتصاف بذلك وفي هذا الحديث
دليل على جواز حصول العصمة الجائزة لغير الانبيا والمرسلين
على ما يليق بهم من الامور المكلفين هم بتركها والحديث ايضا
يدل على ذلك في امر صهيب لو لم يخف الله لم يعصه وهذا دليل
على سلامة صهيب من المعصية وقد نقل الامام فخر الدين انه
قال ولا اقول ان ابا بكر لم يكن معصوما وليس في العقل ما يدل
على منع ذلك وقد ثبت في الشرع جوازه ووقوعه والتعليل

بالمنع

بالمنع لمساواة الانبيا قد تقدم جوابه والذي تقدمه ردا
على من قال افعل الاعدل يعني صاحب الحزب عن لفظ العصمة
لانها صفة تكون للانبيا عليهم الصلاة والسلام نصه عقب
ذلك فيا هذا سوال بروز عن غير معرفة وتامل لحقايق الشرع
ومعانيه واصول الدين وذلك ان الشركة في الالفاظ الاضافية
والصفات الظاهرة لا يلزم منها شركة بين المتصفين لتباين
الوصفين حال قيامهما بالمتصفين وبيان ذلك ان الصفة
من حيث هي عرية عن المحل حقيقة متحدة فاذا قامت بمحل تنوعت
بحسب حاله فالنور حقيقة مثلا متحدة من حيث هو هو فاذا
كان في الشمس كان على حسب حالها واذا كان في القمر كان على
حسب حاله فهذه حقيقة تنوعت بمحالها فالانبيا عليهم
الصلاة والسلام امروا بالصلاة والصيام وانواع العبادات
وهي من حيث هي حقيقة متحدة وعموم العباد امروا بمثل ذلك
ولكن اين عبادات الرسل من عبادات الاوليا والاوليا من
الصالحين وكذلك الى اخر مراتب المومنين ولا جاز الحقايق
في انفسها تختلف وانما تختلف باعتبار حال من قامت به
حتى قال صلى الله عليه وسلم ان لله عبادا التسبيحة من احدهم
مثل جبل احد وكذلك مطالبهم وسوالهم مثال صاحب المقام
العلي ومن دونه بلفظ واحد وحقيقة واحدة ولكن تختلف
باختلاف المقامين فالانبيا عليهم الصلاة والسلام وعموم
العباد يسالون المغفرة وسياتي انتهى بلفظه قوله واما

في المطلوب في الخ قوله فيكفي اي فيه ق قوله عدم دليل وهو
الاصل قوله المختار من القائلين بالاشتراط قوله لا ينال النيل
الوصول اي يتناول قوله ومعنى نال في الاصل اخذ ق قوله
عهدي فاعل وكتب ايضا اي عهد الامامة كما سياتي وقرينة
ذلك قوله تعالى اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي
وفيه منع اذ قد ذهب اكثر المفسرين الى ان المراد عهد النبوة
كسنلي قوله الظالمين مفعول قوله والجواب الخ والجواب
ايضا بان المراد بالعهد في الاية النبوة كما عليه اكثر المفسرين
او كثير منهم قوله المنع لقولهم وغير المعصوم ظالم ق قوله
مسقطة للعدالة كالكبائر وصغائر الخ ق وكتب ايضا بخلاف
الصغيرة التي لم يصر عليها او الكبيرة التي تاب عنها قوله والاصلاح
تفسير للتوبة ق قوله ان يكون ظالما لجواز انه ارتكب صغيرة
مثلا قوله وحقيقة العصمة عند اهل السنة بناء على اصلهم من
اسناد الاشيا كلها ابتدا الى الفاعل المختار ابتدا خلافا لما
ذهب اليه الحكما بناء على اصلهم من الايجاب واستعداد القوابل
من انها ملكة تمنع عن الفجور ومن عبر من اهل السنة بالملكة فلما
اراد انها امر يحصل بمجرد الافاضة اللطف والفضل بخلق الله سبحانه
فقول الشارح وهذا معنى قولهم هي لطف من الله سبحانه لا ينافيه
تعريفها بانها ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها فان تلك
الملكة يعبر عنها باللطف لحصوله بمحض لطف الله وفضله قوله
ان لا يخلق نقل شيخنا هنا عبارة الغزي قوله الذنب المراد ان

مآل العصمة وغايتها ذلك ولا يلزم ان يكون غير المعصوم مذنبا
انتهى غزي قوله واختياره اي ارادته قوله وهذا الحد
وجودي ولو قال قريب من معنى الخ كان ظاهرا ق قوله
قولهم اي المتكلمين قوله هي اي العصمة قوله لطف ملكة ق قوله
تحمله اي العبد وكتب ايضا تنهيه وتامره قوله تحقيقا على بقاء
الاختيار ق قوله للابتلاء اي التكليف قوله اي الاختبار
بمثناة فوقية بعدها موحدة يقال بلاه الله وابلاه وابتلاه
اي اختبره قوله قال الشيخ ابو منصور الخ قال في شرح العمدة
ومعناه انه لا يجبره على الطاعة ولا يعجزه عن المعصية بل هي
لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء
الاختيار لاجل الابتلا انتهى كلامه بحروفه قوله المحنة هي في الاصل
واحدة المحن التي يمتحن بها الانسان من بلية ونحوها والمراد
بها هنا التكليف قوله وبهذا اي ان العصمة يعتبر في مفهومها
بقا الاختيار قوله من قال من الحكما قوله انها اي العصمة
قوله في نفس الشخص اي روحه وكتب ايضا في قول قوله او
بدنه في قول اخر قوله يمتنع يستحيل قوله عنها اي الشخص قوله
كيف لا يظهر فساده قوله ممتنعا مستحيلا قوله لما صح تكليفه
اي الشخص وكتب ايضا انظر هل ذلك بناء على عدم جواز التكليف
بالمحال قوله ولما كان الشخص قوله امام واحد اي في
التعيين ولا يخفى ان معنى الشورى ان يتشاوروا فيتفقوا
على نصب واحد منهم بحيث ان لا يتجاوزهم الامامة ولا اشكال

مع ذلك فيحتاج الى جواب الشارح تامل قوله اي مسلما بيان
لقوله من اهل الولاية في المحل فانه في محل نصب وقد قالوا انه
لا يجوز العطف في المحل الا بشرط ان يظهر في الفصيح وهل
ياتي ذلك الاشتراط في عطف البيان وهل هذا الشرط
متحقق هنا اولا فليحرر مرة اخرى وهل يمكن ان يكون مسلما
خبرا ليكون محذوفة اي يكون مسلما تامل قوله والعبد
اي الرقيق قوله والمولى اي السيد قوله الجمهور يمكن ان يكون
المقابل للجمهور هو نفسه فليتامل كاتبه شيخنا ق قوله اي
ما لكل الخ الظاهر من صنيع الشارح ان السياسة ليست داخلة
في الاول ويحتمل ان يقال بدخولها والنكتة في افرادها كالنكتة
في عطف الخاص على العام فليحرر ثم رايت شيخنا كتب ما نصه على
يمكن ان يقال ان هذا الشرط يعني شابا وما بعده داخل في
قوله السابق من اهل الولاية المطلقة الكاملة والتصريح به
لاهتمامه به ولئلا يغفل عنه فليتامل لكن قضية تفسير الشارح
السابق بقوله اي مسلما الخ خلافه وان المراد بذلك ما لا يشمل
ما هنا انتهى قوله فاذا قال الارموي والصفي الهندي
شرائط الامامة منها متفق عليه وهي سبعة البلوغ والعقل
والاسلام والذكورة والحرية والعدالة والاجتهاد وكونه
ذا راي وكونه شجاعا انتهى ابن جماعة واما الصفات المختلف
فيها ككونه قرشيا او هاشميا او معصوما او عالما بجميع مسائل
الدين او غير ذلك فمحله المطولات قوله حدود دار الاسلام

الجواب التي تلي العد؟ قوله الامور التنفيذ وما بعده قوله
بالغرض المقصود قوله من نصب يتعلق بالغرض ق قوله بالفسق
الطاري له غير الكفر قوله اي بالخروج لا يقال الخروج عن
الطاعة اعم من الفسق اذ مرتكب الصغيرة خارج عن الطاعة
وليس بفاسق لانا نقول المراد بالفسق هنا هو مطلق الخروج
لا الخروج الذي لا يسقط العدالة فتامل ثم رايت شيخنا
كتب هنا ما نصه قوله بالخروج الخ يقال هذا تفسير بالاعم
لان الخروج عن طاعة الله اعم من الفسق شرعا ويجاب بان
هذا تفسير للفسق بالمعنى الاعم من الشرعي لصحة ارادته
ههنا تامل كاتبه انتهى بلفظه قوله والجور من عطف الخاص
على العام قوله على عباد الله متعلق بمحذوف هو نعت للظلم
بتقدير الواقع على عباد الله وليس متعلقا بلفظ الظلم انتهى كال
وانظر هل يحتمل التضمين ثم رايت شيخنا قال عداه بعلى نظرا الى
لفظ الجور قوله لانه اي الشان قوله من الايمة متعلق بظهر
كما اشار اليه قوله بعد الخلفا متعلق بظهر قوله ولا يرون
عطف على ينقادون كما اشار اليه وكتب يعتقدون جوازه
قوله ولان العصمة عطف على لانه ظهر وكتب ايضا قوله ولان
العصمة الخ في هذا قصور لان العصمة اخص من عدم الفسق
فلا يلزم من عدم اشتراطها ذا واما عدم اشتراطه اي الفسق
ايضا انتهى عزي يعني ان عدم اشتراط العصمة لا يدل على عدم
اشتراط العدالة كيف وقد صرحوا بانها شرط الامام

يتصرف في رقاب الناس واموالهم وابضاعهم والفاسق لا يؤمن ان
يتصرف فيها لا على وجه الشرع فتضيع الحقوق كستلي وكتب ايضا
قوله ولان العصمة الخ لك ان تقول ان كان مبنى هذا على
تساوي العصمة وعدم الفسق ففيه انه مع انه خلاف مقتضى
ما تقدم في تفسير العصمة انه يلزم عليه جواز تولية الامامة
الفاسق ابتدا وليس كذلك فانه يشترط فيه العدالة على ما هو
مسطور عند الشافعية وان كان مبناه على ان عدم الفسق
اخص ففيه انه خلاف ما علم من تفسير العصمة السابق وان
كان مبناه على ان عدم العصمة اخص ففيه انه لا يلزم من نفي
اشتراط الاخص نفي اشتراط الاعم فليتامل لكاتبه شيخناق
قوله ابتدا تمييز محول عن المضاف اي يشترط في ابتداء
الامامة قوله وعن الشافعي قول مرجوح ولهذا عبر بعن
ولذا قال بعد والمسطور الخ قوله الولاية ال للعهد الذكري
اي الولاية المطلقة الكاملة ق قوله لانه لا ينظر لنفسه انظر
ما المراد بنظره لنفسه بان اراد التصرفات والمعاملات فيما
يتعلق بنفسه فهو ينظر لنفسه بهذا المعنى ما لم يقارن فسقه
البلوغ وان اراد لا ينظر لنفسه من جهة الدين وان لم
يفسق فهو محتمل فليتامل شيخناق قوله والمسطور فيه اشارة
الى انه للعهد لا ما تقدمه قوله ان العاصي وسكت هنا عن
الامير وفيما تقدم ذكره فتامل ع قوله والفرق بين الامام
والقاضي وقضية هذا الفرق انعزال الامير بالفسق فيشكل

عليه

عليه استدراك الشارح على عدم انعزال الامام بالفسق بقوله
السابق لانه قد ظهر الفسق الخ فانه شامل للامير ايضا كما صرح
بهم فيه ولو حمل الامير فيه على الايمة لتحقق ذلك الاستدراك
في الواقع في الامراء كما في الحجاج ونحوه لكاتبه شيخناق قوله
النوادر اسم كتاب لابن ابي زيد المالكي كذا قال بعض من كتب على
المتن ق ولا يخفى استغرابه وانما النوادر كتب متعددة في مذهب
كنوادر ابن سماعة ونوادر ابن رستم وغيرهما كنوادر محمد بن الحسن
لكن لا يصح ارادته هنا لانه من الايمة الثلاثة وذكر بعضهم ان المراد
بالايمة الثلاثة الامام مالك والامام ابو حنيفة والامام احمد
قوله الثلاثة ابو حنيفة وصاحبيه قوله قاضي خان السلطان ع
اي سلطان القضاة ق قوله ارتشى قبل الرشوة قوله
فيما ارتشى اي الحكم الذي ارتشى له ونفوذه في غيره على الخلاف
السابق في الانعزال بالفسق قوله وانه اذا اخذ القضا
اي دفع القاضي ليولى قاضيا ق وكتب ايضا قوله وانه اذا اخذ
اي واجمعوا انه اذا اخذ القاضي الخ وفيه ان مذهب الشافعية
صحة توليته القضاء ونفوذ قضائه اذا اخذ القضا بالرشوة
في مسائل كثيرة الا ان يريد صورة خاصة او لا يريد اجماع
الامة لكاتبه شيخناق قوله وتجوز اي لا يحرم فانها مكروهة
عند الحنفية والشافعية قوله صلوا خلف الخ رواه صاحب
مسند الفردوس عن انس بلفظ خلف كل امير وفاجر ع ق وكتب
ايضا المالكية يقولون من الايمة لانهم كانوا يؤتون في الصلاة

قوله ولان علماء الامة الخ يقول المالكي عدم الانكار لا يكون
هنا موافقة اذ لا يجب الانكار الا فيما اجمع على انه منكر لا فيما
اختلف في انكاره فلا يكون السكوت من البعض مع فعل الباقين
هنا اجماعا اقول صرحوا في الاصول بان مثل هذا اجماع
وتوضيح ما قاله شيخنا لم ينعقد اجماع الا صرح الكل بالقول مع
انهم صرحوا بانه اذا قال البعض او فعل او افتى وبلغ الباقين
وسكتوا كان اجماعا لا يقال كلامه فيما علم الاختلاف فيه
لانا نقول المخالف هنا مالك ونحوه وهذا الاتفاق سابق عليه
لا يقال فيلزم نسبة مالك الى مخالفة الاجماع لانا نقول
هذا اجماع سكوتي ومثله يجوز مخالفته فليتامل كاتبه كذا
بخط شيخنا قوله وما نقل الخ شروع في دفع اعتراض على قوله
من غير نكير فان التكبير النهي على وجه الوجه والتحتم قوله
على الكراهة عند المعظم فان مالكا رضي الله تعالى عنه قال
لا تصح الصلاة خلف الفاسق بجوارحه لا باعتقاده وهو
المعتمد عند المالكية عند الشيخ خليل كما افاده بعض الطلبة
والصحيح من مذهب الامام احمد عدم الصحة خلف الفاسق مطلقا
سواء كان بجوارحه او اعتقاده ابن ابي شريف بالمعنى قوله
ويصلي يحتمل ان الفعل مرفوع والجملة معطوفة على الجملة قبلها
ويحتمل ان الفعل منصوب بان مضمرة معطوف على قوله الصلاة
من باب عطف الفعل على الفعل الاسم الخالص من التاويل بالفعل
كذا قاله بعضهم وهو صحيح من حيث اللفظ وفيه من حيث المعنى

نظر

نظر لانه يصير المعنى ويجوز ان يصلي على كل بر وفاجر الخ فيقتضي
انه لا تجب الصلاة مع انها واجبة فالاولى ان يكون جملة
مستقلة والواو للاستيناف لا معطوفة والفعل يفيد الوجوب
في عرف المصنفين غالبا تامل كاتبه احمد غ قوله ولا تدعوا
الصلاة الخ قال الكمال لم اجد هذا الحديث بهذا اللفظ قوله
امثال هذه كعزل الامام بالفسق والصلاة خلف البر والفاجر
واما مباحث الامامة فقيل من مقاصد علم الكلام والتحقيق
انها من الفقهيات الحقت بعلم الكلام لما شاع بين الناس من
الاعتقادات الفاسدة والقدح في الخلفاء الراشدين حتى
عدت من مقاصده قوله من مباحث بيان لمقاصد علم الكلام
قوله المعتزلة لنفع دعاء الاحياء للاموات قوله او الشيعة
لقولهم في الايمة ومنعهم المسح على الخف قوله او الفلاسفة
في الاعتقاديات وفيما اخبر به الصادق من نزول عيسى من
السماء ونحوه قوله او الملاحدة جمع ملحد لحمل النصوص على
ظاهرها قوله او غيرهم كالكرامية القائلين بجواز فضول
الولي على النبي قوله ذكر الصحابة اي لا تذكر الصحابة الا بخير
او اشياء من ذكرى وكتب ايضا انظر هل يقال فيهم كما قيل في
الانبياء من ان الاولى ان لا يقتصر في عددهم فانا لا نامن في
ذكر العدد المعين ان يدخل فيهم من ليس منهم وان يخرج عنهم
من هو منهم وكما قيل في الكتب المنزلة كما صرح به الكمال ابن ابي
شريف فيها وحرره بالنقل كاتبه غ وكتب ايضا قوله الا بخير

هل المراد بالخير ما عدا ما فيه حرمة فيشمل ذكر امورهم المباحة
التي لا فضيلة فيها قد تكلم على هذه المسئلة بعض شراح الرسالة
في مذهب المالكية فليراجع وتحرر قوله ذهبا تمييز مثل
قوله مناقبهم جمع منقبة وهي الفضيلة لانها ينقب عنها
ويفتش ويخترق قوله لا تسبوا هو في الصحيحين وغيرهما
والنصيف بفتح النون وكسر الصاد المهملة ثم بالتحتية لغة
في النصف كما ل وكتب ايضا الخطاب لبعض اصحابه ونزل هذا
البعض منزلة غير الاصحاب ق قوله ما بلغ اي المثل قوله مد
احدهم اي طعاما قوله نصيفه احدهم ق وكتب ايضا اي الا
لا المد كذا في بعض الحواشي وفي الكستلي المد ربع الصاع والنصيف
مكيال دون المد ويجي بمعنى النصف ايضا كالعشير بمعنى
العشر اي لا يبلغ اجر انفاق احدكم مثل احد من ذهب اجر
انفاق احدهم مدا من الطعام ولا نصيفا وذلك لصدق نيتهم
وخلوص طويتهم الخ ثم رايت شيخنا كتب تحت قوله ما بلغ اي
المثل وفيه حذف اي ما بلغ اجر انفاق مثل احد اجر انفاق مد
احدهم طعاما انتهى وكتب ايضا ان اريد به النصيف فالضمير
للمد وان اريد مكيال مخصوص فالضمير للاحد تامل قوله اكرموا
اصحابي هو طرف من حديث قوله الله الله منصوب بفعل مقدر
اي اتقوا الله وكتب ايضا تحذيره اي احذركم الله في سب اصحابي ق وكتب
ايضا اخرجه الامام احمد بسند جيد والترمذي وقال غريب
قوله غرضا الغرض بغين معجمة الهدف الذي يرمي اليه ومعنى

قوله عليه الصلاة والسلام فبحبي احبهم اي فاحب اصحابي بحبي
في معنى ان المحبة المتعلقة بهم هي عين المحبة المتعلقة بي وهكذا
قوله فببغضي ابغضهم انتهى قوله فمن احبهم موصولة لا شرطية
بدليل دخول الفاء في الخبر وان كانت شرطية لا يدخل الفاء الا في الماضي
اذا كان جزاء الشرط لانه خلا الفاء عليه من بعض الحواشي وكتب ايضا
قوله فبحبي مصدر مضاف الى مفعوله وكذا ببغضي وكتب عليه ايضا
الباء للمفعول اي بسبب حبه اياي وقوله فببغضي اي بسبب بغضه
اياي ق قوله يوشك يقرب قوله من الجائز بيان غير قوله
فسبهم مبتدا واذا وشرطها وجوابها خبر سبهم قوله محامل جمع
محمل مصدر ميمي وهو الحمل اي التاويل ق قوله مكفر اي فهو كفر
قوله كقذف عائشة بالزنا وانظر غير الزنا مما هو مجمع على تحريمه
وانظر ايضا نفي الصحبة عنها واما قذفها باللواطة فهو داخل في قذفها
بالزنا لانه اي الزنا هو الايلاج في الفرج سواء كان قبلا او
دبرا بشروط كما هو مبين في تعريف الزنا فلا تغفل لطائفه ع
قوله والا بخلاف ما ذكر قوله فبدعة السب قوله وفسق
ان لم يكن عن اجتهاد فقد قال علي كرم الله وجهه في معاوية واهل
الشام اخواننا بغوا علينا قوله وبالجملة اي سوا خالف سبهم
القطعية قوله المجتهدين ارفع درجة من العلماء الصالحين ق
قوله اللعن اي الدعاء باللعنة وكتب ايضا انظر حكم البداءة باللعن
كما يقال للخادم مثلا يا ملعون على وجه الزجر او اللام للتعجب
قوله اضرابه نسخة اخزابه قوله امرهم فعلهم قوله البغي عند الشيعة

والا فنحن نقول لا سوا بغي ولا خروج عن الامام فيه نظر وعبارة
الصواعق وفئة معاوية وان كانت من الباغية لكنه بغي
لا فسق به لانه انما كان صدر عن تاويل يعذر به اصحابه انتهى
شيخنا ق قوله لا يوجب لا يستلزم جواز قوله يزيد بن معاوية
قال الشيخ ابن حجر في شرح البخاري واحتج شيخنا الامام البلقيني
على جواز لعن المعين بالحديث الوارد في المراة اذا دعاها زوجها
الى فراشه فابت لعنتها الملائكة حتى تصبح وهو في الصحيح وقد توقف
فيه بعض من لقيناه بان اللاعن لها الملائكة فيتوقف الاستدلال
به على جواز التاسي بهم وعلى التسليم فليس في الخبر تسميتها والذي
قاله شيخنا اقوى فان الملك معصوم والتاسي بالمعصوم مشروع
والبحث في جواز لعن المعين وهو الموجود انتهى كلامه بلفظه
وهو لا يخلو من النظر فليحرر قوله حتى ابتداية قوله
في الخلاصة فتاوي للحنفية ق قوله لا ينبغي يجوز وكتب
ايضا قوله لا ينبغي اللعن عليه هو مقتضى مذهب الشافعية
لانهم صرحوا بانه لا يجوز لعن شخص بعينه الا ان علم موته على
الكفر وما نسب الى يزيد من امره بقتل الحسين وسروره بقتله
لا يقتضي الكفر الا اذا كان عن استحلال بغير تاويل ولو باطلا
على ان ذلك لم يثبت صدوره عنه من وجه صحيح ولهذا افتى
الغزالي بانه لا يجوز لعنه وكذا شيخنا الرملي وغيره نعم هو فاسق
خبيث بلا نزاع ولا اشكال انتهى شيخنا بلفظه قوله ومن كان
تفسير للمصليين قوله من اهل القبلة هم المصلون ق قوله

قلما ما زائدة للتاكيد وكتب ايضا علته قوله وبعضهم عطف على
ذكر في الخلاصة قوله عليه اي يزيد قوله لما انه اي يزيد
قوله من قتله نسخة لا قتله صر وكتب ايضا اي بصيغة العموم
بان يقال مثلا لعن الله من قتل الحسين واما لعن المعين
فلا يجوز عند الامام الشافعي ولو كافرا ودابة وحجرا على ما هو
محرر في محله وكتب ايضا قوله على من قتله اي بهذا العنوان
بان يقال لعن الله من قتله الخ لا بعينه والا لم يجز عند الشافعية
لانه لم يثبت موته على الكفر وعلى هذا فلا ينبغي التقييد الذي
في الهامش وهو قوله مستحلا قتله وقوله او اجازه لعل المراد
انه يمكن منه او نحو ذلك والا فلو اريد باجازه اعتقد جوازه
لم يحتج لقوله ورضي به لانه اذا اعتقد جوازه فهو مستحل له
وذلك كفر بلا شبهة فليتامل الكاتبة شيخنا ق قوله ورضي
به قيد في كل واحد قوله بذلك القتل قوله واهانته
اهل الخ بتطويفهم دمشق ومكة مهتوكين ق قوله مما تواتر
معناه اي القدر المشترك قال الكمال ولعل هذا بالنسبة
الى اطلاع الشارح واما نحن فلم يخرج عندنا عن حد الشهرة
الى التواتر ولكن ان ثبت عنه ما نسب اليه من انه قال
• ليت اشياخي ببدر شهدوا • جزع الخزرج من وقع الاسل •
فذلك موذن بالكفر وبالجملة والاولى بالنسبة الى من لم يثبت
عنده ذلك قطعا الامساك اذ لا خطر في السكوت عن لعنة
ابليس عليه لعنة الله سبحانه فضلا عن غيره انتهى قوله

سائر فعله الذي فعله قوله بل في ايمانه يتوقف ق وكتب ايضا
اي بل لا يتوقف في ايمانه اي انتفا ايمانه قاله الكمال وغيره
بدليل ما قبله وما بعده قوله لعنة الله عليه الخ هذا هو الراجح
كالصريح في لعن يزيد على التعيين ومذهب الشافعي رحمه الله
لا يجوز لعن الكافر المعين الا اذا علم موته على الكفر وقد نقل
الفهامة ابن حجر الهيثمي في شرح الهمزية عن الامام احمد بن
حنبل القول بلعن يزيد قال وناهيك به ورعا وعلما يقتضيان
بانه لم يقل ذلك الا لقضايا وقعت منه صريحة في ذلك ثبتت
عنده ولم تثبت عند غيره كالغزالي فانه اطال في رد كثير مما
نسب الى يزيد وكابن العربي المالكي فانه نقل عنه انه قال
لم يقتل يزيد الحسين الا بسيف جده لانه الخليفة والحسين
باغ عليه والبيعة سبقت ليزيد الى اخر ما ذكر انتهى واقول
الاسلم عندي الوقف وهو اقل الدرجات والا فقبائح يزيد
ما عليها مزيد قوله ويشهد اي يعتقد والدليل الاجماع
والاحاديث المذكورة سند الاجماع ق قوله المبشرة توضيح
العشرة وقوله الذين يعني المبشرة قوله حيث ظرف لبشرهم
قوله قال اي النبي صلى الله عليه وسلم اخرجه بهذا اللفظ الترمذي
وابن حبان من حديث عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه
واخرجه بنحوه احمد من حديثه ايضا قوله ابو بكر في الجنة
وعمر في الجنة الحديث اخرجه ابو داود والترمذي وصححه والنسائي
وابن ماجة من حديث سعيد بن زيد سيوطي في تخريج احاديث

هذا الكتاب قوله في الجنة اي كائن تنزيلا للمحقق منزلة
الحاصل او كائن في الجنة في المستقبل قوله والزبير بن العوام
ق قوله ففاطمة بنت النبي عليه الصلاة والسلام قوله
والحسن والحسين ولداها قوله ان فاطمة الخ كما في صحيح البخاري
قوله وساروا اي باية وكتب ايضا مبتدا قوله من المؤمنين
بيان للغير او تبعيضية ق قوله ولا نشهد بالجنة او النار
لاحد بعينه يريد من سائر الصحابة سوى من ذكروا الا فلا شك
ان من مات من المشركين على الكفر من قتلى المشركين ببدر وغيرها
نشهد له بالنار بعينه واما انا لا نشهد بالجنة الا لمن ذكر
فقط فممنوع بل قد وردت النصوص في اخرين من الصحابة
فلنشهد لهم بالجنة مستندين الى تلك النصوص كما بينه
الكمال وغيره قوله لاحد غير من ذكر ق قوله ويرى يعتقد
جواز قوله في السفر متعلق بالمسح قوله لانه اي المسح قوله
زيادة مزيد قوله الكتاب اي القران الذي فيه الغسل
والتيمم قوله لكنه اي المسح ثابت قوله سئل علي الخ رواه
مسلم قوله ثلاثة ظرف قوله ابو بكر كذا في اكثر النسخ وفي
بعضها بزيادة الصديق وهو سهو وانما هو ابو بكرة واسمه نفيع
ابن الحرث الثقفي قوله ثلاثة ايام ظرف رخص قوله يوما
وليلة ظرف رخص ايضا ق قوله اذا تطهروا اولا اي قبل اللبس ق
قوله ان يمسح مفعول رخص على اسقاط في ق قوله بقرا الطلقة
على الواحد وهو اسم جمع مثل ونزد ق قوله بالمسح نسخة على الخفين

قوله فيه اي في شانه قوله مثل ضوء النهار في الوضوح قوله
وقال الكرخي ليس معطوفا على قال ابو حنيفة بل مستانف شيخنا
ق قوله لان الاثار متعلق اخاف كما اشار اليه قوله
وبالجملة سواء قلنا انه متواتر بالخبر المشهور او بما هو في حيز
التواتر المعنوي ق قوله من لا يرى الخ يعني من لا يعتقد ذلك
وظاهره انه لا فرق بين ان يكون لشبهة او غيرها قوله
حتى سل الخ مبالغة على قوله هو من اهل ق قوله والجماعة اي
وما عليه الجماعة قوله فقال هما قوله الشيخين ابي بكر وعمر
قوله الختنين على وعثمان زوجي بنتيه عليه افضل الصلاة
والسلام قوله بنبيذ اراد به المصدر عند الشارح بدليل
تفسيره ق قوله الجر اسم جنس واحده الجره قوله في الماء
هل الماء شرط في التسمية بالنبيذ وكذا قوله في الاناء من الخزف
ثم رايت شيخنا قال ما نصه قوله فيجعل لو حذفه كان اولى
قوله فيحدث فيه اي الماء قوله لذع هو بالذال المعجمة
والعين المهملة تشبيها بلذع النار وبالذال المهملة والغين
معجمة من لدغ العقرب تشبيها بقرص النبيذ اللسان واما
اهمالهما واعجامهما فمهملان قوله كما في اللذع الذي قوله
فكانه الخ في صحيح مسلم وسنن ابي داود والنسائي عن ابن
عمر وابن عباس رضي الله عنهم ان النبي صلى الله عليه وسلم حرم
نبيذ الجر قال ابن عباس رضي الله عنهما وهو كل شيء يصنع من مدر
انتهى ويؤخذ من الروايات الواردة فيه ان صنعته بان

تشوي

تشوي ثم تطلى بما يسده مسامه فهذا الحنتم وهو الجرار الخضر والمزفت
ففي الصحيحين وغيرهما عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله
عليه وسلم قال لوفد عبد القيس وانهاكم عن الدبا والحنتم والمزفت
والنقير انتهى كمال وكتب ايضا قوله وكانه نهى عن ذلك الخ اي
لصيرورته مشبها بالخمر في لذعه او متنجسا لان تلك الاواني
متنجسة بالخمر والثاني ضعيف لقوله ثم نسخ لان المتنجس لم
تنسخ حرمته ف اقول اولانه قد يسرع تخمره ولا يشعر به فيقع
في تناول الخمر ثم اقول تغييره باداة الشك اعني كان مع القطع
بالنهي باعتبار كون النهي كان لكون تلك الاواني اواني الخمر
محط اداة التردد قوله لما كانت الجرار اواني الخمور شيخنا ق
وكتب ايضا فكانه اي الشان قوله لماحوق اواني الخمور فنجسها
وهذه العلة لا يناسبها النسخ وكان الشيخ فهم ان النهي
عام في كل الجرار حتى غير جرار الخمر حتى لا تكون وسيلة الانتباذ
في جرار الخمور فهذا يناسب النسخ شيخنا ق قوله ثم نسخ
كما في صحيح مسلم قوله تحريمه اي النبيذ قوله والجماعة عطف
على اهل قوله وهذا النبيذ الذي حصل فيه لذع قوله ما
زائدة قوله اشتد النبيذ قوله وصار مسكرا تفسير
اشتد قوله كثيرين الخ بل اكثرهم وذهب بعضهم الى حل
القليل وبعضهم الى ما لا يسكر دون تقييد بالقليل كمال قوله
ولي غيربني قوله ما تؤتون اي تؤتونه او ضمن معنى محفوظون ق
قوله عن خوف نسخة من خوف قوله ومشاهدة الملك على

صفته الاصلية او غيرها قوله مامورون بتبليغ الاحكام الخ
هذا ظاهر على القول بترادف النبي والرسول قوله الانام الانس
والجن قوله بعد الاتصاف ظرف مثل من معصومين ومامونين
ومامورين وما بينهما ق قوله من جواز اسم مصدر اي تجويز
يعني اعتقاد جوازه ق قوله كفر اخي وكتب ايضا لانه خلط
لرتبتهم قوله وضلال اعم قوله يقع في النفس قوله قرينة
اي في ان نبوة النبي افضل او ولايته كما صرح به في شرح المقاصد
قوله افضل اي هل هي قوله بعد القطع ظرف يقع قوله
العبد ولو وليا او نبيا قوله عاقلا بالغا يرد عليه النائم
ق قوله حبب اي الى قربته قوله لعموم الخطابات في الاشخاص
والعام في الاشخاص عام في الاحوال والازمان ق قوله
واجماع عطف على عموم كما اشار اليه قوله على ذلك ان العبد
لا يصل الخ قوله المباحين نسبة الى مباح شيخنا ق قوله
اذا بلغ الخ يعني حيث في المتن قوله وصفى قلبه عن الكدورات
البشرية كالحقد قوله واختار الواو وليست للترتيب قوله
الامر حتى بالايمان لان الايمان صار بطبعه لا بتكليف
قوله الى انه اي العبد اذا بلغ الخ قوله الظاهرة والباطنة
ما عدا التفكر قوله وهذا القول من البعضين قوله
اذا احب الخ قال الكمال رحمه الله لا اعلم له اصلا قال
شيخ الاسلام اذا احب الله عبدا الخ رواه القشيري من رواية
انس بلفظ التائب من الذنب كمن لا ذنب له واذا احب الله عبدا

لم

لم يضره ذنب انتهى قوله فمعناه الخ او معناه انه يوفقه للتوبة
النصوح والتائب من الذنب كمن لا ذنب له كمال قوله النصوص
اي الالفاظ قوله من الكتاب الخ بيان النصوص قوله على ظواهرها
اي معانيها المتبادرة منها الى الاذهان بحسب الوضع الشايع
قوله ما لم تصرف مصدرية ظرفية قوله عنها اي ما لم تصرفها
اي النصوص عنها اي عن الظواهر ق قوله قطعي هذا في غير
العقايد واما في غيرها كالنسخ فلا يتوقف على القطعي بل يكفي
فيه خبر الاحاد شيخنا ق قوله تسع ظواهرها لو حذف
ظواهر كان اولى ف قوله لا يقال الخ ايراد على التقييد يعني
لا حاجة الى التقييد بما لم تصرف الخ اذ النصوص لم تتناول هذه
الايات وكتب ايضا قوله لا يقال ليست هذه من النصوص الخ
اعلم ان اللفظ اذا ظهر المراد منه فان لم يحتمل النسخ فمحكم والا
فان لم يحتمل التاويل فمفسر والا فان سيق لاجل ذلك المراد
فنص والا فظاهر واذا خفي المراد منه فان خفي لعارض فخفي
وان خفي لنفسه وادراكه عقلا فمشكل او نقلا فمجمل او لم
يدرك اصلا فمتشابه عزيزي شيخنا وكذا الكمال قوله هنا في
كلام المصنف قوله ليس هو قسيما قوله بل ما يعم الخ
هو الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة ق قوله اقسام
النظم اي الثمانية قوله والعدول عنها الى قوله الحاد بكفر
لعل هذا يغني عن قوله الاتي ورد النصوص كفر لانه اذا كان
رد ظاهرها مع اثبات معان لها باطنة كفرا فردها بالمرة يكون

كونه ايضا بل ربما يكون بالاولى فليتامل فلعله اراد التفصيل
والتوضيح فليتامل شيخنا ق وكتب ايضا على قوله والعدول بغير
دليل قوله اي عن الظواهر اي ظواهر النصوص بالمعنى المتعارف شرح
ابن عربي وقال قبل ذلك ما نصه والحاصل ان للنص معنيين
احدهما مطلق النظم الصادق بالمتشابه لانه قسم من النظم
والاخر ما ازداد وضوحا على الظاهر بواسطة السياق وهو
بهذا المعنى قسيم للمتشابه مباين له فعلى الاول يصح ان يقال
هذا النص متشابه مصروف عن ظاهره انتهى كلامه وهو مشكل
مع ما قاله الكستلي ونقلناه على الهامش الاتي عند قول
المتن ورد النصوص فليتامل حق التامل لكاتبه احمد ع قوله
اهل المعنى الباطن اي الخفي قوله الملاحدة جمع ملحد اخره هنا
تانيث نعت للجماعة واحدها ملحد اسم فاعل من الحد اذا مال
وجار عن القصد غلب في الجائر بطعنه في الدين كما ل قوله
الباطنية نسبة لمدعاهم قوله ان النصوص الكتاب والسنة
قوله بل اي يدعون ان قوله الا المعلم اي الامام المعصوم
وكتب ايضا هو عندهم الامام المنتظر وهو المهدي شيخنا ق
قوله الشريعة الاحكام المشروعة قوله بالكلية اي فهي
يعبر عنه بسالبة كلية شاملة للمعبر عنه والاصلية قوله
واتصال الخ اشارة الى ان الحاد ضمن معنى فعل اخر هو الالتصاق
والاتصال والتضمين استعمال اللفظ فيما وضع له مع ملاحظة
معنى فعل اخر فيعدى بالحرف المذكور وهذا هو الحق بخلاف

ما في

ما في المغني انتهى شيخنا ق قوله والالتصاق مرادف ق قوله
لكونه اي العدول الى المعاني الباطنية وكتب ايضا قوله لكونه
تكذيبا سكت هنا عن وصفه بكونه صريحا واقتصر هنا على قوله
للنبي وزاد فيما سياتي وصف التكذيب بقوله صريحا وزاد قوله
للنبي ولعل ذلك تفنن والا فالعدول عن الظاهر تكذيب صريح
وتكذيب لله سبحانه ايضا فليتامل شيخنا ق قوله بعض المحققين
من الصوفية قوله من ان الخبيان قوله على ظواهرها اي
محمولة قوله ومع ذلك اي انها محمولة على ظواهرها وهذا
القيد لبيان فيما تقدم قوله نفيها اي النصوص قوله اشارات
دلالات وكتب ايضا وهي المشار اليها بقوله عليه الصلاة والسلام
ان للقران بطونا وفي بطنه بطن الى سبعة ابطن على اختلاف الروايتين
مثاله قوله عليه الصلاة والسلام لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب
والقلب بيت هو مثوى الملائكة ومهبط اثرهم ومحل استقرارهم
والصفات الردية مثل الغضب والشهوة والحقد والحسد
والكبر واخواتها كلاب نابحة فانى تدخله الملائكة ولست
اقول المراد بلفظ البيت هو القلب وبالكلب هو الغضب ولكن
اقول هو تنبيه عليه وفرق بين تغيير الظاهر الى الباطن وبين
التنبيه للباطن من ذكر الظاهر مع تقرير الظاهر ففارق الباطنية
بهذه الدقيقة كذا ذكره الامام الغزالي في الاحياء انتهى من بعض
الحواشي باختصار قوله الى دقائق معان قوله على ارباب الحجاب
قوله التطبيق التوفيق قوله منها اي الدقائق قوله المرادة

اي التي اريدت فلا حصر فيه ق قوله فهو اي ما ذهب اليه بعض
المحققين قوله من كمال اي كامل اي من الايمان الكامل ق قوله
ورود النصوص الخ اقول المتبادر عملا بقاعدة ان المعرفة اذا اعيدت
معرفة كانت عين الاولى ان المراد بالنصوص هنا هي النصوص بالمعنى
السابق وهي ما يعم اقسام النظم لا النصوص بالمعنى الاخر وهو
المقابل للفظ للظاهر والمفسر الخ فهو مشكل فان الظاهر
والنص لا يكفر منكرهما وانما يضلل كما صرح به الكستلي وان اريد
بها هنا المعنى المتعارف فمشكل ايضا جدا فليتامل لكاتبه
احمد الغنيمي ولم لا يجوز ان يراد بالانكار هنا جحد النصوص
بمعنى عدم ورودها اصلا فتامل قوله بان منكر الخ
الباء للتصوير وكتب ايضا قوله بان منكر الاحكام الخ فان
قلت لم لم يحمل الشارح الرد على انكارها كان يقول مثلا ان
ذلك لم يرد فان ذلك كفر قلت وكتب ايضا رايت بخط شيخنا
ق ما نصه فسر الرد بالانكار وقوله الاحكام اشارة الى تقدير
مضاف قبل النصوص وقوله القطعية اشارة الى حذف صفة
النصوص اي وانكار احكام النصوص المقطوع متنها شيخنا ق وكتب
ايضا ما نصه قوله بان ينكر الاحكام تقرر عند الشافعية ان شرط
الكفر بانكار الحكم كونه مجمعا عليه معلوما من الدين بالضرورة
فاذا حمل هذا على ما يوافق مذهبهم فبدل تلك الاحكام متروك
فليتامل قوله الاحكام اي الاشيا المحكوم بها ق قوله القطعية
اي التي متنها مقطوع به ق قوله والسنة المتواترة من المحكم

والمفسر

والمفسر منها واما الظاهر والنص فيضلل منكرهما ولا يكفر اذ لا يفيد
اكثر من الظنية في الاصح كستلي قوله فحشر الاجساد هذا
اشارة الى ان المراد بالاحكام المحكوم بها ق وكتب ايضا قوله فحشر
الاجساد اي ضم اجزائها المتفرقة بعضها الى بعض كذا بخط شيخنا
وفيه تامل غ قوله بالزنا الذي رماها به اهل الافك ق قوله
واستحلال السبب للاعتقاد ق قوله اذا ثبت ظرف كفر قوله
بدليل قطعي قال بعضهم ولم يكن المستحل مولى في غير ضروريات الدين
وح فتاويل الفلاسفة دلائل حدوث العالم ونحوه لا يدفع كفرهم
انتهى قوله علم ذلك ان استحلال المعصية كفر ق قوله فيما سبق
عند قوله ويجوز العفو عن الكبيرة قوله والاستهانة هي ان لا يكترث
بها ولا يهتم بشانها ق قوله والاستهزا التهكم والسخرية قوله
الشريعة الاحكام المشروعة ق قوله لان ذلك المذكور كله
قوله امارات علامات قوله التكذيب له عليه الصلاة والسلام
لانها تستلزمه قوله وعلى هذه الاصول اي القواعد وهي
استحلال المعصية والاستهانة والاستهزا عليها قوله من انه
اي المكلف قوله الحرام في نفس الامر قوله فان كانت حرمته
لعينه اي منشا حرمته عين المحل الذي تعلق به الفعل كاكل
الميتة والزنا وشرب الخمر بخلاف نكاح المحارم فان التحريم
لحرمتهن كذا في الغزي فتامل فانه قد يقال التحريم في المحارم
كما انه لحرمتهن كذلك التحريم في اكل الميتة لاستقذارها وضررها
وفي الزنا لاختلاط الانساب وفي شرب الخمر لازالة العقل كما

عللوا بذلك فليتامل شيخنا ق رحمه الله سبحانه قوله والا تكن
حرمته لعينه وقد ثبت الخ قوله فلا يكفر وكتب ايضا قوله والا
بان تكون حرمته لغيره فيه نظر ظاهر يعلم بالوقوف على حاشية
الكمال رحمه الله قوله بان يكون الخ تصوير لقوله والا فلا
يحرم قوله حرمته لغيره كالنبيذ اذا اشتد فانه يحرم كثيره
عند الحنفية دون قليله ق قوله وبعضهم الخ هذا هو
الموافق لمذهب الشافعية وهو الاصوب والمناسب لما تفرع
عنه عزي وكتب ايضا قال الشيخ وفائدة الخلاف تظهر في اكل
مال الغير اعتقادا فانه يكفر مستحله على احد القولين انتهى
وفي الكمال وهذا الفرق لا يصح ارادته هنا لان مستحل مال
الغير يكفر بلا شك نعم ان اراد هذا القائل بهذا الفرق ان
ما حرمته تقبل التاويل فلا يكفر من استحله بتاويل مقبول
لم يبعد وكذا القول فيما ثبت تحريمه بدليل ظني انتهى ببعض
تصرف قوله ينا لعطفه على قوله لم يعرف للتفسير ق قوله
من استحل واما من حرم حلالا اذا كان مجمعا عليه معلوما من
الدين بالضرورة فكذلك على ما صرح به الشافعية ع قوله
قد علم بمعنى ثبتت حرمته بدليل قطعي ق وظاهره ان الحرام ولو
كان صغيرة فليحرر عند هذا البعض ع وكتب ايضا اي بالضرورة
والقطع بخلاف ما لا يعرفه الا الخواص فانه لا يكفر مستحله
عزي قوله كنكاح مثال الحرام لغيره فان نكاحهن جائز للاجانب
قوله او شرب خمر وما بعده مثال الحرام لعينه قوله من غير

ضرورة

ضرورة متعلق بثبت كما اشار اليه قوله ومن استحل قسيم من استحل
حراما قد علم الخ قوله واما الخ قسيم اذا اعتقد الحرام لو قال
المكلف قوله الحرام اي في شانه وحقه ق قوله او الحكم الجهل
لو اسقط حكم كان ظاهرا ق قوله ولو تمنى ان لا يكون الخمر حراما
الخ فان قيل لا شك ان تحريمه لاصل الحكمة ففيه تمني الخروج عن
الحكمة ايضا كتمني ان لا يحرم الزنا فما الفرق اجيب بان الفرق
ان الحكمة في الثاني اي الزنا والقتل بلا حق اقتضت تحريمه
في جميع الاديان وفي الاول ليست كذلك لاباحة الخمر وفطر
رمضان في دين اخر ففي التمني في الثاني ارادة ان يحكم الله بما
ليس بحكمه اصلا وفي الاول ارادة ان يحكم بما ليس بحكمه في ذلك
الدين فقط وفرق ما بين الارادتين لما قال ان الثانية
جهل بالرب دون الاولى اي فلهذا اكفر بها دونها فتامل كذا في
الفيومي شيخنا ق قوله خلاف ما الخ انظر لو تمنى ان لا يكون
مكلفا حتى يستريح من مشقة التكليف او تمنى ان يدخل الجنة
الحافر على كفره وان المسلم يدخل النار ونحو ذلك وحرر ما يضبط
الكفر في ذلك والحرمة فاني لم اره مسطورا وقد يوخذ من قول
الشارح لان حرمته هذا ثابتة في جميع الاديان الى اخر ضابط
ذلك لكنه لا يكفي من غير نقل صريح لكاتبه احمد ع قوله فانه
يكفر مبني على ما ذهب اليه الحنفية من الحسن في الفتح غزي وعندي
فيه نظر ع وكتب ايضا قوله فانه يكفر قال الكمال وفي زوائد الروضة
من كتبنا ان الصواب انه لا يكفر في مسئلتي التمني اذا لم يكن له نية

تقتضي كفره انتهى وفي قواعد الزركشي ما حاصله ان تمني خلاف
الاحكام الشرعية بمجرد التشهي مذموم وللشافعي فيه نصان
وبينهما ثم قال وهذا بعد استقرار الاحكام اما في وقت النسخ
فقد كان ذلك جائزا ويدل عليه انه صلى الله عليه وسلم لما امر
بالتوجه الى بيت المقدس وكان يتمنى التوجه للكعبة فنوله
الله تعالى مراده وقال الرافعي في كتاب الردة عن الحنفية ان
تمني تحليل ما كان حلالا ان كان مباحا ثم حرم لم يكفر بخلاف
ما لم يحل قط وفيه نظر انتهى كلام الزركشي قوله لان حرمة
اي تحريم قوله موافقة للحكمة نقل شيخنا هنا عبارة الغزي
قوله ومن اراد الخروج اي خروج الحكم عن الحكمة وكتب ايضا
وعبارة ابن الفركاح حاصلها ان الله سبحانه يفعل ما يشاء
من غير تقييد بحكمة ولا علة ولا يجب عليه تعالى اصلاح الى
ان قال وما اجهل من يعتقد ان الله سبحانه وتعالى لا يجوز
ان يخلق شيئا من المخلوقات الا ان يكون فيه جلب نفع او
دفع ضر بالله فقد تيمموا اشيا شنيعا وتجروا واسعا قال
ابن جماعة وفيه بحث او فرق عظيم بين نفي الجواز ونفي الوقوع
فتفطن لذلك انتهى راجع حاشية ابن جماعة عند قول المتن
والرسول وكتب ايضا قال الشيخ تاج الدين السبكي والذي
كنت اسمع الشيخ الوالد يقوله ان المعتزلة يوجبون رعاية
المصالح يعني على الله سبحانه والفقها يقولون لا يجب لكن
لا يقع الا لحكمة والمتكلمون من اهل السنة يقولون قد يقع لحكمة

وقد يقع لا لحكمة وهو الحق انتهى وتعقبه ابن جماعة بقوله
قلت وانت خبير بما في هذا الجواب الا ان يحمل على الحكمة بالنسبة
الى تعلق العلم بها لا بالنسبة اليها في حد ذاتها او يحمل على الجواز
وليس الكلام فيه وانما الكلام في الوقوع وقوله وقد يقع لا لحكمة
يعطي ذلك انتهى فتامله مع الشارح ومن اراد الخروج عن الحكمة
فقد اراد الخ قوله يكفر ينبغي ان يكون هو الصحيح لان التحريم
مجمع عليه معلوم من الدين بالضرورة وهو ثابت بنص الكتاب والسنة
ولا يخفى على مسلم كذا في الغزي كالكمال قوله لا يكفر كانه
لانه حرام لغيره وهو الاذا قوله لا يكفر لانه محل اختلف فيه
اجتهاد المجتهدين ق قوله بما لا يليق هو اطلاق في محل
تفصيل محله كتب الفروع ففي كتب الحنفية خلاف فيما اذا قال
فلان في عيني كاليهودي او النصراني في عين الله فمنهم من اطلق
تكفيره ومنهم من قال ان اراد الجارحة كفر واختلفوا ايضا
فيما اذا قال الله في السما ولو اتى بالالفاظ الواردة في القران
كقوله الله معنا او يد الله فوق ايديهم او نحو ذلك فلا نحكم
بكفره كمال قوله او سخر يعني على الاستهزا قوله او باسمي الخ
مبني على رد النصوص قوله او وعيده يكفر قال الشارح والخ
ظاهر الاية انكار الوعيد لما تقدم من الخلاف في اخلافه انتهى
واقول فيه نظر لجواز ان يكون المعنى انه انكر وعيده بان قال
ان ذلك لم يرد اصلا واما خلفه فامر اخر والمعنى انه انكر الوعد
اصلا عن جميع الناس ولا شك في كفره تحرره لكاتبه احمد غ

قوله وكذا لو تمنى ان لا يكون نبي من الانبياء يحتمل ان معناه
تمنى عدم وجود احد منهم في جهة العموم ويحتمل ان معناه انه
تمنى ان لا يكون يوسف مثلا نبيا وهكذا في وجه قوله نبي
اسم يكون وخبرها من الانبياء قوله في قصد يعني قصد
عدم تبليغ الاحكام ليستريح من التكليف فليس كهذا ق
قوله وكذا لو جلس الخ المسئلة صوب النووي في زوائد الروضة
انه لا يكفر وقيده هو والرافعي في مسئلتي التسمية عند شرب
الخمر والزنا بكون ذلك في وجه الاستحقاق كمال قوله
برتفع ليس ببعيد قوله جماعة ولو اثنين قوله ويضحكونه
هو وهم ق قوله بالوسايد المخادق قوله وكذا الوامر رجلا
بناء على ان الامر بالشي يستلزم الرضى به وان لم يستلزم ارادته
ق قوله لتبين اي لاجل ان تبين فخرج بذلك ما اذا علمها
قوله وكذا لو صلى الخ في الظهيرية ومن صلى الى غير جهة
الكعبة متعمدا لا يكفر هو الصحيح لان ترك جهة الكعبة جائز
في الجملة بخلاف الصلاة بغير طهارة لعدم الجواز بغير طهارة
بحال واختاره الصدر الشهيد والحاصل ان حكم الفرض
لزوم الكفر بجحده لا يكفر بتركه وانما قال ابو حنيفة بالكفر
في هذه المسائل بمجرد الترك عمدا للزوم الاستهزا به والاستخفاف
وهو يقتضي ان لا فرق في المسائل اذ لا اثر لعدم الجواز في شي
من الاحوال بل الموجب للاكفار انما هو الاستهزا وهو ثابت في
الكل والا فهو منتف في الكل والحق في فتح القدير الصلاة في

الثوب

الثوب النجس بالصلاة بغير طهارة وهو مشكل فان بعض أيمة
المالكية يقول بان ازالة النجاسة لا فرض ولا يكفر بجحد المختلف
فيه فكيف يتركه من غير جحد كما اشار اليه قاضي خان في فتاواه
انظر شروط الصلاة من شرح الكنز للشيخ زين قوله لا اعتقادا
منه لها قوله من اشد رحمته كفر والجملة حال ع وكتب ايضا صلة
الناس ولعل مضاف محذوف اي من رحمته ق وكتب ايضا وعده
الشافعية من الكبائر وقال بعض من كتب اما عند الشافعية فلا
يكفر الا اذا انضم الى الناس عدم القدرة اي قدرة الله والى الامن
الاستحقاق انتهى كلامه وقريب منه ما قاله الكمال بعد ان
قال كذا اي الكفر في كتب الحنفية والذي في كتب اصحابنا عدهما
من الكبائر ومراد اصحابنا من استبعد العفو عن ذنوبه لعظمها
استبعادا وصل به في حد الناس او غلب عليه الرجا كلية دخل بهما
في حد الامن من المكر اما حين كان يامنه لا لانكار بعد الرحمة
ذنوبه ومن كان امنه لا لاعتقاده ان لا مكر ينبغي ان يكون
كافرا عندنا ايضا ونحمل عليه نص القران العظيم وقد بينا مستند
اصحابنا في الدرر اللوامع فليراجع قوله لانه لا ييأس الخ اشارة
الى الاية قوله روح الله نعيم وهو الرحمة ق قوله من الله اي
عذاب قوله كسر لكل احد ولو نبيا وملكا كما هو منقول ع قوله
فان قيل من المعتزلي ق قوله الجزم اي جزم المعاصي المعتزلي
مثلا بان العاصي يكون في النار ناسق قوله وجزم المطيع المعتزلي
بان المطيع يكون في الجنة امن انتهى كمال قوله فان العاصي اي

على تقدير كون الجازم عاصيا او مطيعا كما سنصوره غزي قوله
في النار او رد على الاول قوله ناش خبر الجزم قوله من الله
واليأس كفر فالمعتزلي كافر ق قوله وبان اي والجزم من
المعتزلي قوله المطيع الذي لم يأت معصية قط او اتى بها
وتاب او اتى بالصغيرة واجتنب الكبيرة ق قوله امن خبر
الجزم ق قوله فيكون نسخة شيخنا فيلزم ان يكون قوله
كافرا عند اهل السنة ق قوله مطيعا خبر كان مقدم
كان المعتزلي وكتب ايضا قوله مطيعا بان جملة كان ومعمولها
حال من ضمير كافرا قوله لانه علة يلزم ق قوله امامن على
نفسه ان كان مومنا فيكفر بامنه قوله او يائس ان كان
عاصيا فيكفر بيأسه قوله ان لا يكفر احدا في المسائل
الاجتهادية اي الا اذا خالف الاجماع القطعي فانه يكفر
كما هو الحق في التلويح اما من انكر شيئا من ضروريات الدين
فلا نزاع في تكفيره قوله من اهل القبلة والمعتزلة من
اهل القبلة اي فاللازم باطل عند اهل السنة فالقاعدتان
اللتان في المتن باطلتان ق قوله هذا الجزم بقسميه
قوله ليس بيائس ولا آمن منع للمقدمة الصغرى في الجزئين
ق وانظر هل يقال لكان يمكن ان يكون المنع للكبرى وهو قولنا
واليأس كفر بان يقال لا نسلم ان اليأس مطلقا كفر وانما يكون
كفرا عند عدم الرجا بالكلية اما لو كان هناك نوع رجا فلا يكون
كفرا والظاهر ان ذلك صحيح الا ان ما سلكه الشارح انسب باطلاق

المتن

المتن ان اليأس كفر فتامل فانه من الخطرات ع قوله لانه اي المعتزلي
قوله العصيان اي عصيانه ق قوله لا ييأس انظر هل ذلك
يتاتي بعد طلوع الشمس من مغربها فانه في ذلك ينسد باب التوبة
حرره لكاتبه احمد غ وكتب ايضا قوله لا ييأس اي في بوفقه الله تعالى
الخ فرض الكلام بالنظر له في حد نفسه ويبقى الكلام في غيره بالنسبة
اليه بعد موته فانه اذا مات من غير توبة منه فان المعتزلي جازم
ح بان ذلك يصير الميت في النار وذلك يأس من الله تعالى
اذ لا يتصور توبة مفيدة بعد الموت ولا فرق بين اليأس المتعلق
بنفس الشخص والمتعلق بغيره الا ان يجاب بان مثل هذا اليأس
العارض لا محذور فيه انتهى شيخنا بلفظه وهو محل تامل قوله
في العمل الصالح بل يرجو به ذلك فلا يجزم بانه من اهل النار فلا
يكون آيسا شرح قوله فيكتسب المعاصي بل يخاف من ذلك
فلا يجزم بانه من اهل الجنة فلا يكون آمنا شرح قوله وبهذا
اي الجواب قوله عما قيل قاله اهل السنة في حق المعتزلة
وكتب ايضا قوله عما قيل ان المعتزلة ان وما بعدها بيان
ما على حذف من او مفعول قيل على ان ما مصدرية تنكسر ق قوله
لبيانه علة لزم قوله ولاعتقاده علة تامة غير منونة على
الاولى ق وكتب ايضا وهذا الاعتقاد يستلزم انه كافر ف
قوله وذلك الجواب الذي يظهر بالجواب المذكور هذا على
نسخة وذلك انا واما على نسخة وذلك لانا فمعناه وذلك
الظهور لانا الخ قوله ان اعتقاده وفي نسخة حذف لها

المضاف اليها فاضافته الى استحقاق **قوله** المفسر نعت ايمانه
قوله بناء اي المبني ذلك العدم عليه ف وكتب ايضا متعلق بقوله
اعتقاد كمال وكتب ايضا على عدم ف **قوله** يوجب الكفر لان عدم
الايمان اعم من الكفر لان الكفر عنده الجحد والايمان مجموع
الثلاثة واذا حصل عنده التصديق وانتفى الاخران او احدهما
فليس بكافر ولا مومن بغير واسطة ق **قوله** قولهم لا يكفر
الخ ونقل العز بن عبد السلام ان الاشعري رجع عند موته
عن تكفير اهل القبلة لان الجهل بالصفات ليس جهلا بالموصوف
وقال ايضا في عبارات والمشار اليه واحد ومن قال منا بان
لازم المذهب مذهب كفر المبتدعة الذين يلزمهم ما هو كفر
فقال في المجسمة مثلا انهم كفار لانهم عبدوا جسما وهو غير
الله سبحانه وتعالى ومن عبد غير الله كفر وقال في المعتزلة
انهم وان اعترفوا باحكام الصفات فقد انكروا الصفات ويلزم
من انكار الصفات انكار احكامها ومن انكر احكامها فهو كافر
والصحيح ان لازم المذهب ليس بمذهب فلا كفر بمجرد اللزوم لان
اللزوم غير الالتزام وقد وقع في المواقف ما يقتضي تقييده
بما اذا لم يعلم ذو المذهب اللزوم وان اللازم كفر وعبارته
من يلزمه الكفر ولا يعلم به ليس بكافر انتهت فمفهومها انه
ان علمه كفر لانه التزمه واما الخارج ببدعته من اهل القبلة
كمنكري حدوث العالم والبعث والحشر للاجسام والعلم
بالجزئيات فلا نزاع في كفرهم لانكارهم بعض ما علم مجي الرسول

صلى الله

صلى الله عليه وسلم ضرورة ومنهم من قال بالتجسيم كما مر لكن قيده النووي
في مجموعه بمن قال بالتجسيم صريحا قال الزركشي وكانه احترز
بقوله صريحا عمن اثبت الجهة فانه لا يكفر كما قاله الغزالي في كتاب
التفرقة بين الاسلام والزندقة قال ابن عبد السلام وهو الاصح
وبناه على ما قدمناه ان لازم المذهب ليس بمذهب انتهى من شرح
يقول العبد ومثلك ان تقول ان الامام النووي نفعنا الله
به احترز بقوله صريحا عما لو قال انه جسم لا كالاجسام
فانه لا يكفر والحالة هذه كما هو في حفظي قديما من المشايخ
وبعض الكتب فليراجع المسئلة لكاتبه احمد **قوله** في قولهم اي
قول المشايخ اهل السنة **قوله** او سب الشيخين واما سب
عائشة بغير الزنا فظاهر الكلام انه ليس بكفر فليحرر بالنقل
غ **قوله** مشكل وجه الاشكال ان هولاء من اهل القبلة قال
في المواقف لا نكفر احدا من اهل القبلة الا بما فيه نفي الصانع
او شك او انكار للنبوة او لما علم مجيئه به او لامر مجمع عليه كاستحلال
المحرمات والقائل بما عداه مبتدع لا كافر ولكن سب الشيخين
او لعنهما ليس فيه نفي الصانع ولا شك ولا انكار للنبوة ولا لما علم
مجيئه به ضرورة ولا لامر مجمع عليه اما خلق القرآن واستحالة
الرؤية فخلاف المعتزلة ثابت فيهما فمنهم من اعتد بمخالفتهم فلا ينعقد
مع مخالفتهم ومنهم من لم يعتد بها فينعقد الاجماع معها فهومي
شيخنا ق وكتب ايضا اجيب بانه لا اشكال لان القائل مخالف
فان القائل لا نكفر احدا من اهل القبلة اي في المسائل الاجتهادية

هو الاشعري وبعض اتباعه والبعض الاخر منهم خالفوا فكفروا
المعتزلة والشيعة في بعض المسائل فلا حاجة الى الجمع واجيب
ايضا بان القول بكفر من قال بخلق القرآن ونحوه من باب
التغليظ والتشديد وليس المراد حقيقة الكفر الا اذا اقترن بذلك
ما يوجبه قوله وتصديق المسلم وكتب ايضا قوله وتصديق
الكاهن قال اهل النجوم امور الارض متعلقة بالبروج الاثني عشر
والنجوم السبعة وقالوا بان هذه النجوم والبروج مدبرات
لاهل الارض وقال من يعلم بقرب صلاح نفسه ويمكنه ان يميل
الى ما هو خير له ويحترز عما هو شر له ويعلم متى يموت وقال
اهل السنة والجماعة البروج والنجوم مسخرات ليس لها من
التدبير شيء ومدبر الامور هو الله سبحانه وتعالى شمني قوله
بما يخبر اي فيما ق قوله الغيب المغيب وكتب ايضا عن الله تعالى
بدل من الغيب قوله لقوله الخ رواه اصحاب السنن الاربعة
من حديث ابي هريرة كمال قوله من اتى الخ خرج مخرج الغالب
فلا مفهوم له قوله بما يقول اي فيما قوله بما انزل اي من القرآن
وكتب ايضا يشير به الى قوله قل لا يعلم من في السموات والارض
الغيب الا الله كمال قوله عن الكوائن اي وجود الموجودات في
قوله في مستقبل يخرج من تخبر عنها في ماضية فانه منجم لا كاهن
شومي قوله الاسرار الامور الخفية قوله ومطالعه اي
والاطلاع على علم الغيب اي على الشيء المعلوم المغيب بعلم اضيف
الى صفته ق وكتب ايضا تحت قوله علم الغيب لعله بمعنى معلوم

وكتب

وكتب ايضا يعني لا بطريق الاعلام من الله سبحانه وتعالى الا بالالهام
من الله تعالى كالملائكة ولا بارشاد من الله تعالى اي بالاستدلال
بالامارات كما في قوله اذا انشات سحابة وكتب ايضا خرج بهذا
المنجم ق وكتب ايضا بفهم اعطيه او بالقاء الجن قوله كهنة
جمع كاهن ق قوله من كان يزعم الخ ينبغي ان يفصل في هذا
ان كان بناء على ان الجني استرق من السماء واخبره لم يكفر
بصدقه وان كان بناء على انه اي الجني علم الغيب لا بالطريق
الآتية كفر فليتامل ق قوله كان في العرب زمن الجاهلية
كثيرا قال الامام النووي نفعنا الله به وهذا القسم بطل
من حين بعث نبينا محمد صلى الله عليه وسلم كمال قوله رئيا
من الجن بفتح الراء وكسر الهمزة وتشديد الياء التحتية اي
جنيا يتراءى له اي يتبدا له بحيث يراه عزي ق وكتب ايضا
تحت رئيا ما نصه فعيلا من الرؤية بمعنى مفعول اي مرئيا
يراه فيخبره وينبئه انتهى قوله من الجن اي ذكر يلقي اليه
الاخبار قوله وتابعة اي جنية انثى قوله يلقي اليه اي الى
من كان يزعم كما اشار اليه وكتب ايضا اي قرينا من الجن ق قوله
يدرك يفهم قوله بفهم اعطيه المراد بالفهم القوة ق قوله
والمنجم اي الناظر في الاحكام النجوم كان يقول ان اقترن النجم
الفلاني بالنجم الفلاني يؤثر كذا فان لم يعتقد تاثيره بل انه
علامة عادية جرت بها عادة الله والمؤثر هو الله تعالى فلا يكفر
لكن قال بعض المالكية انه يعزر ويؤدب بما يليق به لان ذلك

ليس من علوم الاوائل اي سلف الامة قوله اذا ادعي من غير
امارة ق قوله فهو مثل الكاهن وان ادعي حدوث امر بسبب
امارات جرت بها العادة فليس من الكهانة في شي ناصر الدين
وكتب ايضا اي واذا لم يدعه بل ادعي الماهية فقط فليس مثله
في الحكم وترتب الوعيد ق قوله العلم بالغيب اي المغيب كان
برقه مبحا اوكاهنا ق قوله لا سبيل اليه اي الى العلم بالغيب
قوله باعلام كما في حق الانبيا قوله او الهام كما يقع للاوليا
قوله المعجزة راجع لقوله باعلام ق وكتب ايضا لف ونشر مرتب
قوله او الكرامة راجع لقوله الهام فهو لف ونشر مرتب قوله
اوارشاد غير مختص بنبي او ولي شرح قوله بالامارات فهي
تفيد الظن خاصة فالعلم المراد به غلبة الظن ق قوله ذلك
اي الاستدلال فيه عن الامور كما في كواين الجو الدالة على
بعض الامور مما لا يكاد تخطي فيه الامارة وكانت العرب
تنتجع مواقع المطر اذا بلغ البرق عددا معلوما عندهم فلا
تخطي ذلك دائما شرح من نسخة محرفة وكتب ايضا على قوله ذلك
للامارة فيه ق قوله ولهذا اي ولاجل ان العلم بالغيب
امر متعذر الخ قوله دائرة القمر نسخة كهالة الدائرة التي
التي تدور على القمر المسماة بدارة القمر كذا في خط شيخنا ونسخة
كهالة القمر قوله مدعيا حال من القائل ق قوله والمعدوم
الخ اختلف في السنة التي هي محل النزاع فقيل هي الثبوت
والتحقق في الخارج وقيل هي التميز في الخارج كالحقائق

المعدومة

المعدومة الممكنة لها تميز في الخارج عند انعدامها على القول
باثبات الشيئية للمعدوم وكلام الشارح صريح في الاول قال
بعض المحققين والحق ان محل النزاع هو الثاني اذ ثبوت الشيئية
بالمعنى الاول بديهي البطلان كما قال الشارح فلا يشتبه
بطلانه على احد فلا يصلح محلا للنزاع بين العقلا فضلا عن
الفضلا هذا ان لم يكن محل النزاع في مفهوم الشي لغة اما ان
اريد ان المعدوم لا يسمى شيا لغة فهو بحث لغوي مرجعه النقل
عن ايمة اللغة فقيل هو الموجود كما ذهب اليه الاشاعرة وقيل
المعدوم كما ذهب اليه الجاحظ ومعتزلة البصرة وقيل ما يصح
ان يعلم ويخبر عنه على ما صرح به الزمخشري ونقل عن بعض
وقيل الممكن فمعناه المشي وقيل القديم فمعناه الشائي واعترض
على انه بمعنى الموجود بقوله تعالى ان زلزلة الساعة شي عظيم
حيث اطلق الشي على الزلزلة المعدومة الآن واجيب بانها
لما كانت مقطوعة الوجود والتحقق في المستقبل نزلت منزلة
الموجود يعبر عنها بمترادفه ثم وقفت على شرح المقاصد
فرايت فيه ما يحرر به هذا المحل فراجعه قوله الثابت
فهو بحث لغوي ق قوله المتحقق بكسر القاف بمعنى الثابت
تاكيد له وكتب ايضا الموجود في الخارج ق قوله على ما ذهب
علي لا زيد على حذف بنا ق قوله يساوي في الصدق وكتب
ايضا نسخة يساوق اي يلازم اي كلما وجد صدق احدهما وجد
صدق الاخر مع تغايرهما وكذلك المساواة ق وكتب ايضا في

بعض النسخ تساوق بالقاف اخره بدل اليا والمساواة في
الصدق فقط ينفي الترادف الذي عبر به الشارح اول هذا
الشرح وتكلمنا عليه هناك واما لفظ المساوقة بالقاف
قال في شرح المقاصد انه يستعمل عندهم فيما يعم الاتحاد في
المفهوم فيكون اللفظان مترادفين والمساواة في الصدق
فيكونان متباينين وقد عبر في المواقف بقوله الشيئية
تساوق الوجود قال في الشرح وتساويه وان غايرته
وهي ظاهرة في ارادة المساواة في الصدق انتهى كلام وكتب
بعد قوله فيكونان متباينين تتمته كما في شرح المقاصد
ولم تردد في اتحاد مفهوم الوجود والشيئية بل ربما يدعي نفيه
بناء على ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة يعتد بها
بخلاف قولنا السواد شي انتهى كلامه في شرح المقاصد
قوله مرادف للنفي اي الانتفا قوله فهذا السلب الذي
تضمنه كلام المصنف قوله لم ينازع نعت ضروري قوله
الممكن خرج به المحال كاجتماع الضدين والمستحيل كجبل من
ياقوت فلا يطلقون ذلك عليهما شيخ الاسلام في شرح
الطوالع وكتب على قوله والمستحيل اي المستحيل عادة كما في بعض
العبارات والامر سهل وكتب ايضا اي ممكن الوجود كانسان
لم يوجد الان ق وكتب ايضا دون المستحيل عقلا او عادة
ع قوله في الخارج هو مشكل فليراجع كلامه في شرح المقاصد
وكتب ايضا قوله ثابت في الخارج ولا شي لا بمعنى انه موجود

خارجا

خارجا او ذهنا بل بمعنى ان له تحققا في نفسه وثبوتا
وهذا قريب مما يقوله مثبتو الاحوال التي ليست موجودة
ولا معدومة كالوجود وعالمية العالم وهم محجوجون بان البديهة
جازمة بان ما لا وجود له لا ثبوت له وكون الامكان وصفا
ثبوتيا فلا بد ان يكون موصوفه وهو الممكن ثابتا مردود بان
الامكان اعتبار عقلي على ما حقق في المطولات شرح ابن غرس
قوله وان اريد بقوله والمعدوم ليس بشي فيصح السلب قوله
على تفسير الشارح الي اخره الموجود تفسير الاشعري وقوله او
المعلوم اي الذي تعلق به العلم وهو قول معتزلة البصرة وقوله
او ما يصح ان يعلم علم الان او لا وهو مذهب الكشاف ونقل
عن س ق وكتب ايضا قوله فهو مبني اي فصحته وعدمه مبنيان
الخ قوله او المعلوم فلا يصح هذا الحكم ق قوله او ما يصح
هذا الحكم ق قوله ويخبر عنه فلا يصح هذا الحكم ايضا ق
قوله وفي دعا الاحيا الخ قال السمني اجمع العلما على ان الدعا
للاموات ينفعهم ويصل اليهم ثوابه واختلفوا في قراءة القران
الشريف فالمشهور من مذهب الامام الشافعي رحمه الله
وجماعة انه لا يصل وذهب الامام احمد رحمه الله وجماعة من
اصحاب الشافعي انه يصل فالاختيار ان يقول القاري اللهم
اوصل ثواب ما قراته لفلان للانسان ان يجعل ثواب عمله
لغيره صلاة كان او صوما او قراءة قران او غير ذلك انتهى
كلام السمني قوله وصدقتهم اي تصدقهم قوله خلافا للمعتزلة

في قولهم لا نفع فيها وكتب ايضا قوله خلافا للمعتزلة الخ لم يجب الشيخ عن
تمسكهم وقال العلامة ناصر الدين المالكي في شرحه والجواب عما
تمسكت به المعتزلة من ان القضا لا يتبدل بان القضا قسمان
قسم علقه الله تعالى على وجود سبب وقسم محتوم ففعل الدعا سبب
لما علق الله وجوده على وجوده الى اخر ما ذكره على الثاني ايضا قوله
تمسكا علة المحذوف اي للمعتزلة القائلين بنفي نفعها التمسك ق
قوله وكل نفس اي بان ق قوله مرهونة اي محبوسة اي ولا يخلصها
الا عملها قوله بما كسبت مصدرية او موصوفة ق قوله من الدعا
اي دعائه عليه السلام قوله توارثه اي الدعا للاموات ق وكتب
ايضا اي ورثه ق قوله معنى المعنى اعم من النفي فلم يتحد الشرط
والجزا ق وكتب ايضا قوله معنى اي فائدة وقد يقال بل يكون
له معنى وهو الفائدة للداعي نفسه شيخنا ق قوله مات ميت
الخ اخرجه مسلم والترمذي والنسائي من رواية عائشة حديث
سعد بن عبادة اخرجه ابو داود وغيره غزي وكمال وكتب
ايضا ظاهر الحديث وان كان مرتكبا كثيرا من الكبائر وفضل
الله واسع وهو ارحم الراحمين ع قوله امه جماعة قوله
سعد بن عبادة سيد الخزرج وكتب ايضا هذا الحديث اخرجه
ابو داود والنسائي سيوطي قوله تحفر سعد قوله وقال اي
سعد قوله قال الحفر اي قال الراوي قوله وقال عليه الصلاة
والسلام الخ قال الكمال لم استحضره حين الكتابة والذي
حضرني حديث سلمان الفارسي رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله

عليه

عليه وسلم قال لا يرد القضا الا الدعاء ولا يزيد في العمر الا البر
رواه الترمذي وقال حسن غريب الى اخر ما ذكر قوله وقال
عليه الصلاة والسلام لعله تاييدا واشارة الى القياس اذ ليس فيه
دعاء ولا صدقة ق وكتب ايضا قال شيخ الاسلام حديث العالم
والمتعلم الظاهر انه لا اصل له وحديث القبرين اعدل شاهد
على وضعه وبطلانه انتهى وكذا في الغزي وتعقبه بعض الافاضل
بقوله واقول فيه انه قد مر في حديث القبرين ان المفهوم
من بعض طرق الحديث انهما كانا كافرين فتامله انتهى وكتب
ايضا مع كونه لا اصل له لا دلالة فيه على المقصود وكتب ايضا لا اصل
لهذا الحديث كمال وكذا قال السيوطي لا اصل له ايضا قوله
الدعا فيه عموم للاحيا والاموات ق وكتب ايضا قوله الا الدعا يرد
البلا اخرجه ابو الشيخ بن حبان من حديث ابي هريرة بهذا
اللفظ واخرجه الحاكم بنحوه من حديث عائشة واخرجه من حديث
ثوبان بلفظ الدعا يرد القضا سيوطي في تخريج احاديث هذا
الكتاب قوله غضب الرب انزال عذابه ق وكتب ايضا شبهه
بالنار ق قوله ويقضي يفعل ق قوله الحاجات الامور
المحتاج اليها خلقه ق قوله استجب لكم اجب دعاكم والسين
للمبالغة ق قوله يستجاب السين للمبالغة ق وكتب ايضا
اخرجه احمد والحاكم من حديث ابي سعيد الخدري قوله ما لم
يستعجل هو قطعة من حديث اخر لفظه يستجاب لاحدكم ما لم
يعجل اخرجه الشيخان من حديث ابي هريرة قوله ما لم يدع

مصدرية ظرفية ق ومتى ظرف ليستجاب بقيده السابق ومعنى
يستعجل في الحديث يقول دعوت فلم يستجب لي ق قوله باثم
اي معصية كان دعا بان ييسر له الزنا قوله ان ربكم الخ
اخرجه ابو داود والترمذي وحسنه وابن ماجة من حديث
سلمان انتهى سيوطي في تخريجه وكذا في شرح ابن عزمي وزاد
عقب ذلك ثم الاجابة تطلق على تحقيق المطلوب وعلى قبول
الدعاء على انه تحصل به المطلوب وان لم تحصل حين القبول
فالاجابة بهذا المعنى لا تتاخر فلا تعارض بين هذا الحديث
وحديث يستجاب لاحدكم ما لم يعجل انتهى قوله اذا ظرف يستحي
قوله رفع العبد قوله ان يردهما العله بدل اشتمال من عبده
ق قوله حي صفة مشبهة من الحيا اي الاستحيا والحيا
صفة توجب الانقباض عن فعل ما لا ينبغي والمراد في حقه تعالى
ثمرتها وهي الامتناع من فعل ما يكرهه العبد بالعبد انتهى
ق قوله صفرا بكسر المهملة وسكون الفا معناه خاليتين
يقال بيت صفر اي خال وبيتان صفر وبيوت صفر بلفظ
الافراد في الكل كما ل وكتب ايضا قوله صفرا اي خاليا اصله مصدر
فرعي فيه اصله فافرد والصفر الخلو استعمل في الخالي ق قوله
ان العمدة المعتمد عليه ق قوله في ذلك اجابة الدعا قوله
صدق جزم قوله النية الطلب ق قوله وخلوص تصفيته من
الرذائل ق قوله الطوية اي الباطن شيخ الاسلام وكتب ايضا
القلب فان الاحشاء منطوية عليه ق قوله وحضور القلب

عدم اشتغاله بغير الدعا ق قوله لقوله عليه الصلاة والسلام
علما العمدة كذا ق قوله وانتم يدل على صدق النية قوله
موقنون جازمون قوله غافل ساه عن الدعاء وعن غيره قوله
لاه اي عن الدعا بغيره ق قوله واختلف المشايخ ما وراء
النهر وكتب ايضا وفي فتاوي قاضي خان اختلفوا في انه هل
يجوز ان يقال يستجاب دعا الكافر ولم يرجح وذكر الولوالجي
ان الفتوي على انه يجوز ان يقال يستجاب دعاءه انتهى من
شرح الكنز للشيخ زين في باب الاستسقا وكتب ايضا قوله
واختلف المشايخ الخ وهذا الخلاف حكاه الروياني عن
الشافعية في البحر واستدل عليه بما ذكره الشارح لكن جعل
الشارح محل الخلاف هل يستجاب دعاء الكافر او لا لان
محل الاطلاق لفظ يستجاب وعدم اطلاقه كما فعل الشارح
والذي جري عليه شيخنا في المسايرة هو ما جري عليه الروياني
كمال قوله في انه اي الشان ق قوله الجمهور من المشايخ
فقط ق قوله الا في ضلال اي بطلان وضياع قوله لا يعرفه
حقيقة المعرفة ق قوله لانه اي الكافر وكتب ايضا علة
لا يعرفه قوله اقر به اي بوجوه قوله لانه لا يليق به من
الصفات بحسب الوصف الذي هو به قوله نقض اقراره اي
ابطل قوله وما روي الخ اخرجه احمد من حديث انس سيوطي
وكتب ايضا جواب سوال قوله وان كان كافرا اي للنعمة
ق قوله محمول ان صح قوله لقران النعمة لا لقران الديانة

قوله وجوزه اي ان يقال وكتب ايضا قوله وجوزه بعضهم
هو مقتضى قول اصحابنا ان اهل الذمة لا يمنعون من الخروج
الى الاستسقا لان فضل الله واسع يعم البر والفاجر والمؤمن
والكافر غزي ونقله شيخنا من غير تعقب له واقول عند
التامل ليس فيه دليل ظاهر على المدعي فتامله غ ثم رايت الكمال
ابن ابي شريف رحمه الله تعقبه بان قول اصحابنا الشافعية
المذكور سابقا محتمل للقول باجابة دعاهم وللقول بعدمه
وحضورهم على هذا بمنزلة البهائم انتهى وقد اسقط هذا
التعقب شيخ الاسلام من حاشيته وتبعه الغزي ايضا
فانظر ما وجه اسقاطه مع ظهوره لكنه قال ووفق بعضهم
بين الاية والحديث بان الاجابة في امور الدنيا وعدمها في
امور الاخرة انتهى كلامه رحمه الله ونفعنا به امين قوله
هذه اجابة اي كما هو المتبادر ومما يدل عليه مجي الغاية فانك
من المنظرين في اية ص فليتامل هكذا قاله شيخنا رادا به
على الخيالي بعد ان نقل عبارته وقد تكلم عليه الكستلي ايضا
قوله الدبوسي من مشايخ ما ورا النهر قوله الصدر زين الدين
ابو الفضل الكرماني شرح غ قوله وبه نفي اختصاص لا بغيره
ق قوله وكما اخبر مبتدا وكتب ايضا اي الذي قوله به اي عنه
ق قوله من اشراط جمع شرط بفتحتين وهو العلامة وكتب
ايضا بيان لما قوله الساعة سمي يوم القيمة الساعة لان
الحساب يقع في ساعة صرق قوله اي علاماتها اي ليس المراد

الشرط

الشرط الاصطلاحي ق قوله من خروج بيان اشراط قوله
ودابة الارض عطف على الدجال ق وكتب ايضا روى مسلم من
حديث ابن عمرو ان اول الايات طلوع الشمس من مغربها وخروج
الدابة على الناس ضحى فان كانت قبل صاحبتها فالاخرى على اثرها
وروى الشيخان من حديث ابي هريرة لا تقوم الساعة حتى تطلع
الشمس من مغربها فاذا اطلعت وراها الناس امنوا اجمعين
وذلك حين لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل او كسبت
في ايمانها خيرا انظر تتمة ذلك في شرح جمع الجوامع للامام
السيوطي وكتب ايضا قوله ودابة الارض نقل البغوي عن ابن
الزبير انه وصف الدابة قال راسها راس الثور وعينها عين
خنزير واذنها اذن فيل وقرنها قرن ايل وصدرها صدر
اسد ولونها لون نمر وخاصرتها خاصرة هرة وذنبها ذنب كبش
وقوايمها قوايم بعير بين كل مفصلين اثنى عشر ذراعا قال
فتكلم الناس ببطلان الاديان سوى الاسلام وقيل للمومن
يا مومن وللكافر يا كافر انتهى قوله ياجوج ممنوع من الصرف
للعلمية والعجمة تصرف قوله ونزول عيسى قال في شرح المقاصد
بعد ان ساق الحديث في نزوله ما نصه ثم لم يرد في حاله مع امام
الزمان حديث صحيح سوى ما روي انه قال عليه الصلاة والسلام
لا تزال طايفة من امتي يقاتلون على الحق ظاهرين الى يوم
القيمة قال فينزل عيسى بن مريم فيقول اميرهم تعال صل بنا
فيقول ان بعضكم على بعض امرا تكرمة الله هذه الامة ثم يقال

ان عيسى صلى الله عليه وسلم يقتدي بالمهدي او بالعكس شيء
لا مستند له فلا ينبغي ان يعول عليه ثم قال بعد ان نقل حديثا
في الملاحم ما نصه وفي هذا دليل على ان عيسى عليه الصلاة والسلام
يؤم المسلمين في تلك الصلاة انتهى المقصود ونقله منه **قوله**
من مغربها سائرة الى مشرقها **قوله** حق ثابت في نفس الامر
قوله امور اي افعال **قوله** اخبر بها الصادق قال في
شرح المقاصد ويشبه ان يكون حديث الدجال متواتر
المعنى **قوله** قال حذيفة اخرجه مسلم والاربعة سيوطي
عبارة العزيزي حديث حذيفة بن اسيد الغفاري اخرجه
مسلم وابو داود والترمذي والنسائي عنه انتهى المقصود
منها **قوله** اسيد الخ قيل ان اسيد فعيل من اسد الرجل
بالكسر اي صار كالاسد في اخلاقه وغفار ابو قبيلة من
كنانة واما حذيفة فهو بضم الحاء المهملة وفتح الذال
المعجمة وفتح الفا تصغير حذفة وهي في الاصل غنم سود
صغار انتهى قرا كمال وكتب ايضا على الغفاري بكسر الغين
نسبة الى غفار قبيلة ابي ذر دعا لها النبي صلى الله عليه وسلم
بقوله غفار غفر الله لها كما في الصحيحين **قوله** الدخان
روى ابن جرير عن حذيفة مرفوعا ان من اشراط الساعة
دخانا يملا ما بين المشرق والمغرب يمكث في الارض اربعين
يوما فاما المؤمن فيصيبه منه شبه الزكام واما الكافر
فيكون بمنزلة السكران تخرج الدخان من انفه وعينيه

واذنه

واذنه ودبره اسناده ضعيف وله شاهد من حديث ابي سعيد
انظر تتمة ذلك في شرح جمع الجوامع للسيوطي رحمه الله سبحانه
ثم قال فيه ايضا قال القرطبي الايمان بالدخان وخروجه
حق هذا مذهب اهل السنة وعامة اهل الفقه والحديث
خلافا لمن انكر امره من الخوارج وبعض المعتزلة وقال قوم
المراد بالدابة انسان متكلم يناظر اهل البدع والكفر ويجادلهم
وهذا اوضح الفساد الى ان قال قال شيخ الاسلام ابن
حجر في شرح البخاري الذي يترجح من مجموع الاخبار ان اول
الايات العظام المؤذنة بتغير الاحوال العامة في معظم
الارض خروج الدجال ثم نزول عيسى وخروج ياجوج
وماجوج في حياته وكل ذلك سابق على طلوع الشمس من مغربها
ولعل خروج الدابة في ذلك اليوم او قريب منه كما في الحديث
السابق وخرج مثله الحاكم واول الايات المؤذنة بقيام الساعة
النار التي تحشر الناس كما في حديث انس في الصحيح واما اول
اشراط الساعة فنار تحشر الناس من المشرق الى المغرب
الحديث وبذلك يحصل الجمع بين الاخبار انتهى كلام السيوطي
رحمه الله تعالى **قوله** والدجال وروى الترمذي حديث ان
الدجال يخرج من ارض بالمشرق يقال لها خراسان يتبعه
اقوام كان وجوههم المجان المطرقة وفي حديث النواس بن
سمعان عند مسلم ان عيسى يدركه بباب لد فيقتله ويمكث
عيسى عليه الصلاة والسلام سبع سنين وهو الصواب واما

الدجال فله اربعون ليلة يسيحها في الارض اليوم منها كالسنة
واليوم منها كالشهر واليوم منها كالجمعة ثم سائر ايامه
كايامكم هذه وله حمار يركبه عرض ما بين اذنيه اربعون
ذراعا يقول للناس انا ربكم وهو اعور مكتوب بين عينيه
كافر يقرؤه كل مومن من كاتب وغير كاتب يرد كل ماء ومنهل الا
مكة والمدينة حرمهما الله تعالى عليه انظر شرح السيوطي
لجمع الجوامع نظمه وكتب ايضا قال القرطبي ورفع القران انما
يكون بعد موت عيسى وبعده يهدم الحبشة الكعبة **قوله**
ويأجوج ومأجوج اي خروج ق **قوله** وثلاثة خسوف
نسخة شيخنا هكذا او ثلاث وكتب ايضا الخسف غور المكان
الى جهة قعر الارض كمال **قوله** بان يخرج الخ اخرجه مسلم
ل
والاربعة شرح **قوله** والمجتهد هو الحاكم بالنظر والاستدلال
اعم من الاجتهاد المذكور في اصول الفقه شيخنا ق وكتب ايضا
اي كل مجتهد ق **قوله** في العقليات محل الوهم ق وكتب
ايضا اي من الاعتقادات كحدوث العالم وثبوت الباري
وكتب ايضا هي الاحكام التي لا تثبت الا بالعقل لا بالشرع
كوجوده تعالى فانه لو ثبت بالشرع لحصل الدور اذ ثبوت الشرع
متوقف على ثبوته ق **قوله** الاصلية المتعلقة بالاصل وكتب
ايضا محل الوهم ق واشار الى انها صفة للعقليات والفرعية
صفة للشرعيات ففيه لف مرتب وكتب ايضا وتقدم تعريفها
اول الكتاب **قوله** وذهب بعض الخ منهم القاضي بل هو منقول

عن

عن الجمهور من المتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة بل عن الاشعري
نفسه كمال **قوله** الى ان كل الخ قال في التلويح ما نصه قوله وحكمه
اي الامر الثابت بالاجتهاد غلبة الظن بالحكم مع احتمال الخطا
فلا يجري الاجتهاد في القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم
من اصول الدين وهذا مبني على ان المصيب عند اختلاف المجتهدين
واحد وقد اختلفوا في ذلك بناء على اختلافهم في ان لله تعالى
في كل حادثة من الحوادث حكما معينا ام الحكم ما ادى اليه اجتهاد
المجتهد فعلى الاول يكون المصيب واحدا وعلى الثاني يكون كل
مجتهد مصيبا وتحقيق هذا المقام الخ ما افاض فيه مما يتعين
فراجعه لمزيد الفائدة وفهم كلام الشارح الاتي فانه عول عليه
ع **قوله** الشرعية خرج العقلية ق **قوله** الفرعية
خرج الاصلية ق **قوله** التي لا قاطع فيها اخرج وجوب
الصلاة ق وكتب ايضا قوله التي لا قاطع فيها قيد به لان المسائل
الفرعية الثابتة بالادلة القطعية لا يجري فيها اختلاف وان
ساغ في بعضها اجتهاد لدقة وجه الاستدلال فلا عبرة
بالخلاف فيه وقوله الفرعية قيد به اذ لا يكون كل مجتهد
مصيبا في الاعتقادات شرح غرس وكتب ايضا والحق ما قاله
المصنف ق **قوله** على اختلافهم هو في النقيضين وعزيم
ق **قوله** في ان لله هنا استفهام بالهمزة مقدرة بدليل
ام بعده ق **قوله** حكما معينا وهو قول الجمهور ق **قوله** الاجتهاد
نسبة الى الاجتهاد في اصطلاح اصول الفقه وهو استفراغ

الفقيه الوسع الخ ق قوله راي المجتهد فلا حكم معين غ وكتب
ايضا ولو قال اجتهاد المجتهد كان اولي اذ رايه متوما ادي اليه
اجتهاده • قوله هذا المقام من مزال سُنعليا في كل حادثة الخ
ق قوله ان المسئلة هي الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها
ق قوله اما ان لا يكون هذا القسم الثاني فيما تقدم قوله
وح يكون له ذلك ق قوله عليه اي ذلك الحكم ق قوله دليل
لا قطعي ولا ظني فهو كدفين يصاب تارة ويخطي اخرى ق قوله
الي كل احتمال وهي اربعة ق قوله والمختار من هذه الاربعة
وكتب ايضا قوله والمختار ان الحكم معين اي موجود قبل
اجتهاد المجتهد ف قوله معين خرج الاول قوله وعليه
دليل خرج الثاني قوله ظني خرج الثالث ق قوله ان
وجده الحكم المعين قوله وان فقده اي ذلك الحكم المعين
قوله باصابته اي الحكم المعين قوله وخفائه بل بطلبه
ق قوله المخطي للحكم قوله معذورا غير مواخذ قوله
على هذا المذهب المختار قوله في ان المخطي اي في الاحكام
الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها بخلاف المخطي في العقليات
فانه اثم او كافر قوله ابتدا اي في الاستدلال قوله وانتها
اي في الحكم الذي انتهى استدلاله اليه فالخطاء في الحكم يستلزم
الخطاء في الدليل قوله الدليل والحكم على هذا المذهب ق قوله
واليه اي انه مخطي ابتدا وانتها قوله بعض المشايخ الحنفية
قوله اقامه اي الدليل كما اشار اليه قوله على وجهه اي

ناظرا فيه من الجهة التي من شانها ان تنقل الذهن الي المطلوب ق
قوله مستجمعا حال من فاعل اقامه ق قوله وان اصاب اي
فليس مخطيا ابتدا ق قوله بشرائطه كايجاب الصغري وكلية
الكبري وقوله واركانه كالصغري والكبري ق قوله واركانه
اي لكنه لم يصب الحكم لعدم استلزام الظن لمدلوله اذ لا ارتباط
عقليا بينهما حتى لا يتخلف عنه كما في الدليل القطعي ف ق
قوله فانه عطف على اقامه كما اشار اليه قوله الاعتبارات
الامور المعتبرة ق قوله وليس عليه اي المجتهد ق وكتب ايضا
قوله وليس عليه الخ هذا جواب سوال مقدر اذا كان الدليل مستجمعا
للشرائط وجب ان لا يتخلف عنه الحكم الحق الذي هو مدلوله
فكيف يتاتي ان يصيب في الدليل ويخطي في الحكم فاجاب بانه
ليس عليه في الاجتهاديات اقامة الحجة اي تحصيل الدليل القطعي
به ويصيبه حتى يجب ان لا يتخلف عنه مدلوله للارتباط
العقلي بين القطعي ومدلوله ولذا كانت نتيجته قطعية فلا
يتاتي ح ان يصيب في الدليل ويخطي في الحكم وذلك لما تقدم
ان المختار ان الحكم معين وعليه دليل ظني وح يجوز ان يتخلف
عنه الحكم وان يصيب المجتهد الدليل العقلي ويخطي الحكم لعدم
الارتباط العقلي بين الظني ومدلوله ولو كان ذلك الظني
مستجمعا الشرائط ف ق اقول ينبغي ان يكون المراد انه ليس
عليه اقامة الحجة القطعية لانتفائها في الاجتهاديات لا ان
المراد انها موجودة ولا يجب اقامتها اذ لو كانت موجودة لوجب

اقامتها بقدر الطاقة وكان عدم تحصيلها مع القدرة تقصيرا
ممتنعا تامل انتهى كلام شيخنا من هامشه قوله والدليل للمجتهد
ق قوله ففهمناها الحكومة والضمير المفعول الثاني وسليمان
المفعول الاول لانه فاعل معنى صح وكتب ايضا وكان حكم داود
بالاجتهاد لا بالوحي والا لما جاز لسليمان خلافه ولا لداود
الرجوع عنه ولو كان الخ تلويح مشمني وكتب ايضا روي في كتب
التفسير ان غنم قوم افسدت ليلا زرع جماعة فحكم داود عليه
الصلاة والسلام بالغنم لصاحب الزرع فقال سليمان وسنه
احدى عشر سنة غير هذا ارفق بالقوانين وهو ان يدفع الحرث
الى ارباب الشياه ويعرقونه عليه حتى يعود الى هيئته الاولى
وتدفع الشاة الى اهل الحرث فينتفعون بها ثم يترادون فقال
داود عليه الصلاة والسلام القضا مانصب وحكم بذلك
واعترض ذلك بانه يحتمل ان تخصص سليمان بالذكر دون داود
انما كان لان فهم سليمان احق كما يشعر به قوله غير هذا ارفق
فتامل واجيب بان قول داود القضا مانصب الى اخره ورجوعه
عن الحكم دليل على الخطا واما تعبير سليمان بارفق فالتنبيه
على الخطا مع الادب حيث عبر بارفق فتامل قوله للحكومة
بالنسبة الى داود ق وكتب ايضا اي المحكوم به قوله والفتيا
بضم الفا اي المفتى به وكتب ايضا الفتية التي وقعت فيها الحكومة
قوله ولو كان كل بالنسبة الى سليمان ق قوله صوابا
كما قال بعض الاشاعرة ق قوله جهة اي وجه لك ان تقول

بل له فائدة وهي الامتنان عليه قاله صر وقال الجبائي يجوز ان
يكون جهة ذلك اي حكومة سليمان اولى واحق فليتامل وقد
يستدل بان المتبادر من تخصيص سليمان بذلك مع التشريك
بينهما فيما بعده من قوله وكلا اتينا حكما وعلما هو اصابة سليمان
فقط وذلك كاف في مثل هذا المطلوب لكتابة شيخنا ق وكتب
ايضا دون داود حيث قال ففهمناها سليمان اي لا داود
قوله منهما داود وسليمان قوله ح اي حين يكون كل مجتهد
مصيبا ق قوله الاحاديث خاص ق قوله والاثار عام
قوله ترديد الاجتهاد اي جعل الاجتهاد مترددا اي دائرا
بينهما قوله بحيث غاية لمقدر اي الثاني كثرة الاحاديث
الخ بحيث ق وكتب ايضا متعلق بكثرة مقدرا قوله المعنى
المقدر المشترك بين معانيها ق قوله قال استيناف
بياني ق قوله ان اصبت الى اخره عن عبد الله بن عمرو ان
رجلين اختصما الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال لعمرو اقض بينهما
قال اقضي وانت حاضر قال نعم ان اصبت فلك عشر اجور وان
اجتهدت فاخطات فلك اجر انتهى شرح غرر وكتب ايضا
قوله ان اصبت فلك عشر حسنات الخ رواه الامام احمد بلفظ
ان اصبت القضا فلك عشر اجور وان انت اجتهدت فاخطات
فلك حسنة انتهى شيخ الاسلام وكتب ايضا الفاء دلت على ان
استحقاق العشر بسبب الاصابة ق قوله وان اخطات
الخ اخرجه الحاكم وصححه وكتب ايضا عن الاجتهاد الذي لم يصب ق

قوله وكتب ايضا قوله وان اخطات فلك حسنة لك ان تقول
المجتهد اذا اخطا بذل وسعه وقد اتى بحسنة فكيف لا يكون له
عشر حسنات مع هذا السوال حسن وانظر هل يمكن ان يجاب
عنه ان التلازم في الاصل مع قطع النظر عن المضاعفة ويويده
حيث جعل للمصيب اجرين مع ان له عشر حسنات في الحديث
الاخر فليتامل قوله في حديث اخرجه الشيخان بلفظ
اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم اصاب فله اجران واذا حكم فاجتهد
ثم اخطا فله اجر شيخ الاسلام قوله جعل الله سبحانه قوله
اجرين على الاصابة والاجتهاد قوله وعن ابن مسعود اخرجه
الحاكم فاجتهد في المستدرك سيوطي قوله ان اصبت في
اجتهادي قوله فمن الله اصابتي قوله والا اصب قوله فمتى
تادبا قوله ومن الشيطان فمن كمال الادب اضافة الخطا الى
حديث النفس او الوسوسة شرح قوله ان القياس قياس
شي على شي لعلة جامعة وكتب ايضا قوله ان القياس الخ فيه
نظر لان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر ولان الحكم الاجتهادي
اعم من ان يكون ثابتا بالقياس او بغيره من الادلة الظنية
كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق
وتعدده جار في الجميع فلا اجماع على اتحاد الحق الا فيما فيه خلاف
تلويح شمني قوله لا مثبت لحكمه قوله والثابت بالقياس الخ
سواء كان القياس قطعيا وهو مشتمل على مغالطة لان النص الثاني
غير الاول لان المراد بالاول ما يقابل القياس وبالثاني المجمع

على وحدة الحق فيه ما لا يقابل الثاني بل وهو فلا انتاج في هذا القياس
لعدم تكرر الوسط فيه وهو قصورة القياس هكذا الحكم ما ثبت بالقياس
ثبت بالنص وكل ما ثبت بالنص فالحق فيه واحد وكتب ايضا قوله
فالثابت بالقياس ثابت بالنص يعني والحكم الثابت بالنص ثابت
من اصابه فهو فقد اصاب ومن اخطاه فهو مخطي اتفاقا وكذا
الحكم الثابت بالاجتهاد انتهى ناصر الدين قوله بالقياس صورة
وكتب القياس بمعنى النص قوله ثابت في نفس الامر قوله بالنص
الذي يثبت به الاصل قوله معنى اي لا صريحا قوله وكتب ايضا
تمييز محول عن المجرور قوله وقد اجمعوا الفريقان وكتب ايضا
قوله وقد اجمعوا على ان الحق الخ اورد عليه ان محل الاجماع الحكم
الذي ليس باجتهادي والكلام في الاجتهاديات فالدليل غير
مطابق للدعوى انتهى كمال وفي الغزي اعترض بان القياس عند
الخصم مثبت وبان الاجماع انما هو في الاحكام الغير الاجتهادية
والبحث في الاجتهاديات انتهى وكتب ايضا قوله وقد اجمعوا
على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد اي على ان الحكم الثابت بالنص
واحد في الاصل والفرع لا غير قوله ذلك الواحد الذي افاده
النص فلو صوبنا كل مجتهد لزم تعدد حكم النص في صورة اختلاف
اجتهادين عن قياسين ضرورة استناد كل من الحكمين الى
النص واللازم باطل باجماعهم انتهى الشرح ولعل به يندفع
الاعتراض عن الشارح من الكمال وغيره تامل قوله على ان الحق
الثابت في نفس الامر فيما ثبت اي في الاحكام التي ثبتت عند

المجتهدين وهي متخالفة كالحرمة والوجوب شيخنا ق **قوله**
فيما ثبت اي الاحكام المختلف فيها الحق ق وكتب ايضا بتعدد
الاقيسة الواردة عن المجتهدين فتامل ع **قوله** واحد لا غير
اي لا يكون كل مجتهد مصيبا وكتب ايضا اي فالصواب من الاحكام
التي اظهرتها اقيسة المجتهدين انما هي واحد وباقيها خطا قطعا
ف ق وكتب ايضا اي فيكون الحق متعددا فيكون مخالفا للاجماع
وح فالمجتهد مخطئ ومصيب **قوله** لا تفرقة في العمومات
اعترض بانه ان اريد عدم الفرق بالنسبة للحكم لغير الاجتهادي
فمسلم ولا يفيد وان اريد بالنسبة الى الحكم المطلق فهو اول
المسئلة عزي ق **قوله** في العمومات نعت تفرقة **قوله**
بين الاشخاص خبر لا وكتب ايضا قوله بين الاشخاص من
المكلفين لاستواء الكل في الاحكام الشرعية فلا يكون الحكم
الواحد مباحا في حق شخص محظورا في حق شخص اخر ولو كان
كل مجتهد الخ شرح وكتب ايضا حيث لا خصوصية **قوله**
بالمتنافيين بالحكمين وكتب ايضا في نفس الامر وكتب ايضا
اللذين ادى اجتهاد بعض المجتهدين الى احدهما في حق كل شخص
وادى اجتهاد بعضهم الى الاخر في حق كل شخص ق **قوله**
تحقيق هذه اي اثباتها بادلتها ويسمى تدقيقا تامل شيخنا
ق وكتب ايضا تقريرها على ما ينبغي ق **قوله** ورسل ربنا
وكتب ايضا انظر هل المراد مقابلة الجملة بالجملة او الفرد
بالفرد والكلام في غير نبينا صلى الله عليه وسلم فانه افضل بالاجماع

ولا

ثم لا عبرة بالزمخشري ولا بكلامه في هذه المسئلة بل ولا في غيرها
من مسائل هذا الفن كما سمعناه من شيخنا العلامة احمد بن
قاسم وكتب ايضا قوله ورسل البشر عبر بالرسل دون الانبيا
لانه لا فرق عنده بين الرسول والنبي فهما عنده بمعنى واحد
وهو ان كلا منهما انسان بعثه الله عز وجل لتبليغ الاحكام
وعليه جرى الشارح في شرح المقاصد كما قدمناه والكلام
على خبر الرسول او اهل الكتاب ولم يعبر بالانبيا لرعاية مقابلة
رسل الملائكة لرسل البشر انتهى كمال وكتب ايضا عبارته في المقاصد
وصرح بعض اصحابنا بان عوام البشر من المومنين افضل من عوام
الملائكة وخواص الملائكة افضل من عوام البشر اي غير الانبيا
انتهى وفي مقاصد المقاصد الاكثر منا ان الانبياء من بني
ادم انبيا وغيرهم افضل من الملائكة ومنا من فضل على الوجه
الذي قاله المصنف وكتب ايضا وجمهورهم تكلموا في المفاضلة
بين الانبيا والملائكة انظر ابن ابي شريف **قوله** افضل اكثر
ثوابا وكتب ايضا فموسى افضل من جبريل شرح عزمي وكتب ايضا
قوله افضل من رسل الملائكة ان قلت هل بعض رسل الملائكة
افضل من بعض قلت نعم فقد قال الامام السيوطي لا خلاف
ان جبريل وميكائيل واسرافيل وملك الموت روس الملائكة
واشرافهم وافضل الاربعة جبريل واسرافيل وفي التفضيل بينهما
توقف بسبب اختلاف الاثار في ذلك وفي تفسير الطبراني
الكبير حديث افضل الملائكة جبريل لكن سنده ضعيف ولم يعارض

فالاولى التوقف عن ذلك انتهى ثم رايت على الطوخي في الاشارات
في سورة الاسرا نقل الاجماع على ان جبريل افضل الملائكة
فلعل الامام السيوطي لم يقف عليه او وقف عليه ولم يرتضه
قوله رسل الملائكة كجبريل وكتب ايضا وعامتهم بالاولى
قوله من عامة البشر جمهور والشارح اي باقي ق قوله
وعامة البشر اهل الطاعة منهم صر وكتب ايضا كابي بكر وعمر
رضي الله عنهما ق قوله عامة الملائكة ظاهره عدم التفرقة
بين الملائكة السفلية والعلوية وكتب ايضا انظر هل بين عوام
الملائكة تفضيل او الكل على حد سوا قوله بل بالضرورة
غير العقلية وكتب ايضا ثابت بالعلم الضروري من الدين ح
وكمال قوله واما تفضيل الخ قال السيد معين الدين اعلم
ان التفضيل يستعمل بمعنيين احدهما اكثرية الثواب والثاني
اشرفية الحسب والنسب كما يذكر في الفقه ان الشريف افضل
من العامي والعربي افضل من العجمي والتاجر من الخباز ثم
قال غير واحد من العلما ان الخلاف في الافضلية بالمعنى
الاول لا بالمعنى الثاني فلا يستدل بما استدل به الفلاسفة
من ان الملك خلق من نور والبشر من طين والنور افضل
والاولى عندي ان يكون المتنازع فيه الافضلية بمعنى زيادة
القرب والمناسبة مع المبدا الفياض جل وعلا فانه ليس للملائكة
ثواب وجزا للعمل ثم قال قولهم المراد من الافضلية اكثرية الثواب
لا يناسبه طريقة الفلاسفة مع ان ادلة الفلاسفة عقلية

مصرحة بالمعنى الثاني اللهم الا ان يقال من نقل الخلاف في الافضلية
بالمعنى الاول اراد الخلاف بين اهل السنة او بينهم وبين المعتزلة
والطال في هذه المواضع مما يتعين مراجعته انتهى ومن خط شيخنا
ق على هامش نسخته نقلت قوله رعاية اي تفضيل قوله فاجره
اي نفيه خلاف الصحيح ثبوته لوجوه قوله الا ان هذا وما بعده
من الدليل لا يفيد ان تفضيل العامة وانما يفيد ان تفضيل
رسل البشر او لا قائل بالتفضيل بين ادم وغيره كما ل قوله
امر الملائكة الرسل منهم وغيرهم ق قوله لادم لاجل ادم قوله
في اوجه متعلق بامر وكتب ايضا لا على وجه المعية قوله
التعظيم من الله سبحانه لادم قوله والتكريم من الله لادم
وكتب ايضا اي على الملائكة لا في الجملة لقوله بدليل تامل ق
قوله بدليل قوله الخ نقل شيخنا عبارة الغزي كلها هنا من
غير تعقب لها قوله ارايتك حرف خطاب قوله كرمت
عظمت قوله وقوله الخ اي عن ابليس وجه الاستدلال انه قال
ذلك لما عظم عليه وقوله خير اي باعتبار المادة اي وتقتضي
الحكمة ان الخير مادة هو المستحق لان يعظم على غيره فطرد ق
وكتب ايضا اي فكيف يفضل بامره له بالسجود له ق قوله
ويقتضي اي انه وكتب ايضا تتمة انه امر الملائكة ق وكتب ايضا
كون الفعل واقعا على ما ينبغي ق قوله للادنى كالملائكة
قوله للاعلى كادم قوله دون العكس حال من يقتضي او ضميره
اي متجاوزا ق قوله اهل اللسان اللغة العربية تسمية

للفظ باسم محله او للته ق قوله يوهم بان سوق الاية الخ عبارة
الغزي كتب شيخنا ق قوله ان القصد مصدر على اصله بدليل اي
لا بمعنى المقصود وكتب ايضا قوله ان القصد منه الى تفضيل ادم
الخ قد يقال الاية انما دلت على فضله بمعنى زيادة خواصه
ومزاياه لا على فضله بمعنى كثرة ثوابه الذي هو محل النزاع ولا
تلازم بينهما ق قوله منه اي قوله تعالى وعلم ادم كما اشار اليه
قوله الى تفضيل اي منه قوله وبيان اي تبيين قوله
واستحقاقه بسبب زيادة العلم قوله والتكريم بجعله خليفة
بالاستحقاق قوله ان الله اصطفى ادم ونوحا الخ قال
الشارح بعد قول الشرح والملائكة من جملة العالمين ومن كان
مصطفى على غيره فهو افضل منه بان ال ابراهيم وال عمران من
عامة البشر وقد اصطفوا على الملائكة فهم افضل منهم وقد خص
من ذلك العموم بالاجماع عدم تفضيل عامة البشر الظاهر
من عموم الاية على رسل الملائكة فلا يكون مرادا فبقي العموم معمولا
به انتهى وقد يقال فيه نظر فان آل ابراهيم منهم الانبياء وغيرهم
ولا شك ان المجموع افضل من الملائكة رسلا وغيرهم لان في
المفضل نبينا فتامله وبالجملة ان الاستدلال بالاية لا يخلو
عن نظر تام عند التامل قوله من جملة العالم ومنهم رسلهم
تامل غ قوله خص اخرج قوله من ذلك هذا العموم اي عموم
تفضيل ال ابراهيم ق وكتب ايضا قال الكمال المشار اليه هو
الاصطفا المذكور وهو مرجع الضمير في قوله معمولا به انتهى غ قوله

عدم تفضيل لفظة عدم ملحقة ببعض النسخ وتركها لا بد منه
اذ العدم لم يخرج شيخنا ق قوله بنفي قوله تعالى ان الله اصطفى
ق قوله عدا ذلك التفضيل المخرج ق قوله ولا خفا الخ
جواب سؤال هو ان الدليل يخرج عن القطعية بالتخصيص
فاجاب بان المسلة ظنية يكتفى فيها بالادلة الظنية ق
قوله ظنية اي لا قاطع فيها من الجانبين ولهذا لا يكفر بها
قوله الواقع هذا يدل على تفضيل جميع المطيعين من البشر وان لم
يكونوا انبيا على الملائكة مطلقا وان كانوا رسلا ولا يخفى
مما تقدم تقييده لا له بمن عدا رسل الملائكة لانهم افضل
من عامة البشر بالاجماع بل بالضرورة الدينية كمال قوله
الفضائل جمع فضيلة وهي مبدا الكمال ق وكتب ايضا هي سبب
قوله والكمالات مسبب قوله العلمية صفة للفضائل والكمالات
كما اشار اليه قوله والعملية صفة للفضائل والكمالات كما
اشار اليه ايضا وكتب كالعفة والشجاعة قوله والموانع
تفسير ق قوله وسنوح عروض قوله الحاجات اي الامور
المحوجة قوله مع الشواغل راجع لسنوح العوايق قوله
والصوارف راجع الى العوايق قوله فيكون الانسان
قوله وذهب المعتزلة لعل المراد اعتقدت وفيه استعارة
تبعية وكتب ايضا قوله وذهبت المعتزلة والفلاسفة الخ
اقول قد اطلق الملائكة فيشمل الرسل منهم وجوابهم يقتضي ان
قوله الملائكة افضل من رسل البشر وهو لا يناسب اسلوب المتن

السابق والشارح بان قوة الكلام تقتضي ان هذه الصورة لا خلاف
فيها وان رسل البشر افضل من عوام الملائكة قطعا وذلك لان
الشارح انما نصب الخلاف في صورتين فتامل جدا فلم ار من حرره
واقول الذي يظهر ان خلاف الفلاسفة في النوع وكتب ايضا
قال الفاضل حسن جلبي في حاشية المواقف قوله في تفضيل
الانبياء على الملائكة قال الشيخ الفريد ابن عربي في الفتوحات
المكية سألت عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم في الواقعة
فقال عليه الصلاة والسلام ان الملائكة افضل فقلت يا رسول الله
ان سئلت عن الدليل فما اقول فاشار الي ان قد علمت اني افضل
الناس وقد صح عندكم وثبت وهو صحيح ان قلت عن الله سبحانه
من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي ومن ذكرني في ملا ذكرته في
ملا خير منهم وكم ذاكر الله تعالى في ملا انا فيهم فذكره الله تعالى
في ملا خير من ذلك الملا الذي انا فيهم ولمن لا يسلم صحة واقعته
ان يجيب عن الاستدلال بنفس الحديث بان خيرية الملاء
يجوز ان تكون باعتبار الكثرة فان كون ثواب مائة الف من
الملائكة المقربين اكثر من ثواب عشرة رجال منهم رسول الله
صلى الله عليه وسلم لا ينافي ان يكون عليه الصلاة والسلام افضل
من كل واحد من تلك المائة الف بمعنى ان يكون ثوابه عليه الصلاة
والسلام اكثر من ثوابه كما هو محل النزاع ههنا فتدبر انتهى كلامه
واقول قد تدبرناه فوجدناه في غاية السقوط والذي نعتقده
وندخره وسيلة للفوز باعلا المقامات السنية وسببا للفتوح

بالمعارف

بالمعارف الالهية ان فضله وثوابه صلى الله عليه وسلم وشرف وكرم
اكثر واكمل من كل واحد على وجه الجملة والتفصيل بل نقل بعضهم
الاجماع على ذلك وانه مما يجب اعتقاده لكل مبتدع **قوله**
وبعض الاشاعرة كالحليمي منا وكتب ايضا كالحليمي والباقلاني
حيث ذهبا الى افضلية الملائكة على الانبياء لكن حمله بعضهم
على غير الانبياء نبينا صلى الله عليه وسلم وبذلك قال البلقيني
وجزم به تلميذه الزركشي او على تفضيل خاص اذ قد يوجد في المفضول
مزية على الفاضل قال ولا نظن باحد من المسلمين انه يتوقف
في افضلية نبينا صلى الله عليه وسلم على جميع الملائكة وكذلك
سائر الانبياء واطال الحط على من توقف وزعم ان هذا ليس مما
كلفنا بمعرفته ثم قال وهذا الزعم باطل بل هذا من مسائل
اصول الدين الواجبة الاعتقاد على كل احد مكلف انتهى
ونقل الزركشي عن الامام الاجماع على تفضيله صلى الله عليه وسلم
واستثنوه من الخلاف في التفضيل بين الملك والبشر
وقال السبكي ظاهر كلام الامدي الخلاف حتى في نبينا
صلى الله عليه وسلم وهو احتجاجهم كما في الابكار للامدي وغيره
بقوله عز وجل انه لقول رسول كريم الخ فقد جعلوه كما ترى من
محل الاحتجاج انتهى وقد سمعت من بعض مشايخنا ان العلامة
الزمخشري لم يكن له القدم الراسخ في اصول الدين ومن جملة
سقطاته انه جعل نبينا صلى الله عليه وسلم من محل الخلاف وهو
جهل منه بمذهب الاعتزال **قوله** تفضيل الملائكة في عبارة

الغزالي تفضيل ملائكة السماء فقيد بالسما قال ومنهم من لم يفضل
بين ملائكة السما ولا غيرها لكن ذكر في المواقف الخلاف في
الملائكة غير السفلية ونحوه للفخر في الاربعين يعني واما
السفلية فلا خلاف ان الانبيا افضل **قوله** بوجوه عقلية
ونقلية **قوله** ارواح الروح الشي غير المحسوس فارواح اي
جواهر غير مرئية ق وكتب ايضا قوله ان الملائكة ارواح مجردة
يمكن ان يقال ان هذه قضية صغري وحذف الكبري للعلم
بها من المقام وهي والارواح المجردة افضل من غيرها فتنتج
ان الملائكة افضل من غيرهم وهو المدعي ثم استدل على الصغري
بقوله كاملة الخ وحاصل الجواب المنع فتامل هكذا ظهر شرعه
ع وكتب ايضا هذا على ما عندهم واما مذهب اهل السنة فهو
اجسام لطيفة لا تري للطافتها كالهوا مع امكان رويتها
واما الارواح فليست اجساما ولا يمكن رويتها ق **قوله**
مجردة عن المادة ق **قوله** كاملة صفاتها **قوله** بالفعل اي
كل ما هو ممكن لها حاصل بالفعل فيها بخلاف البشر فانه ممكن
له صفة بالقوة فيكون قابلا لها ق **قوله** براة فنزهه
قوله مبادي اسباب ومباني ق **قوله** الشرور المعاصي
المتعلقة بالذات ق وكتب ايضا كالزنا والسكر بالنسبة الي
الشهوة وكالقتل ونهب الاموال بالنسبة الي الغضب **قوله**
والافات المعاصي المتعدية للغير **قوله** كالشهوة مثال
مبادي الشر **قوله** والغضب مثال مبادي الافات **قوله**

الهيولي

الهيولي العنصرية المركبة من الاخلاط الناباتية شرح وكتب ايضا
قوله الهيولي هي جوهر قايم بنفسه قابل للتشكل بصور مختلفة
والصورة امتداد قايم بالهيولي وهما كثيفان والكثيف له
ظلمة هي حيلولة بين الصورة وبين ما وراه انتهى ق وكتب ايضا
الهيولي والصورة المادة **قوله** والصورة الحالة في الهيولي
مقومة لها **قوله** في الافعال العجيبة ~~~ كقلب جبريل
مداين قوم لوط في لحظة **قوله** بالكواين الحوادث حتى من
الازل ق **قوله** مبني ذلك الاول **قوله** الاصول الفلسفية
قوله اي من كون الملائكة من المجردات عن الهيولي والصورة
وانهم يقدرون ويعلمون وهو باطل بل الملائكة اجسام نورانية
كما قرر في محله ولا يقدرون الا على ما اقدرهم الله سبحانه
عليه ولا يعلمون الا ما علمهم الله سبحانه كما دل عليه الكتاب
العزيز كمال **قوله** دون الاسلامية فبعض المقدمات نسلمه
وبعضها يمنع ق وكتب ايضا قوله دون الاسلامية قال الكستلي
فان الملائكة عندنا ليست من قبيل المجردات بل من قبيل الاجسام
وكون كمالاتهم بالفعل ايضا بمعنى انه ليس لهم كمال متوقع ممنوع
عندنا وايضا علمهم بالكواين ماضيها واتيها غير مسلم وباقي
المقدمات مسلمة عندنا ايضا وان اختلف الماخذ لكنها
لا تفيد الافضلية بمعنى كثرة الثواب بل لو فرض تمام جميع المقدمات
لا يفيدها ايضا بل نقول بمنع الادلة المذكورة فيما بعد لو
فرض صحتها وتمامها لا تدل الا على اكثرية فضائلهم وكمالاتهم

لا على اكثرية ثوابهم عند الله كما هو المطلوب الذي يجتهد في اثباته
حققنا الله بالفوز بهذا المرام كما وفقنا لاختتام الكلام انتهى
قوله وسيفيدون تفسير قوله منهم اي الملائكة قوله
المعلم افضل اي ازيد فضيلة والنزاع انما هو في الافضل بمعنى
الاكثر ثوابا انتهى ق قوله المبلغون فقوله عليه متضمن معنى
بلغه ق قوله انه اي الشان قوله اطرد اي استمر قوله
ذكرهم اي الملائكة قوله وما ذاك الاطراد قوله الا ليعد
منهم الملائكة قوله ان ذلك الاطراد قوله لتقدمهم اي
الملائكة قوله اخفى من وجود الانبيا قوله بهم متعلق
بالايمان قوله وبالتقديم متعلق باولى قوله اولى اي في
قوله تعالى كل امن بالله الاية قوله فيستنكف يمتنع قوله
ان يكون اي من قوله عبدا اي مملكا قوله فان اهل اللسان
فسر اللسان باللغة العربية وانظر هل يقال ان ذلك على
وجه المجاز من باب اطلاق المحل وهو اللسان على الحال وهو
الالفاظ اللغوية لان اللغة هي الالفاظ وحرره غ قوله
اذ القياس اي المقيس عليه في مثل هذا القول صح وكتب ايضا
اي المعنى الموجود في مثله اي المقيس عليه غيره ق وكتب ايضا
قوله اذ القياس والقانون الراجع الى البلاغة في مثله
اي هذا المقام الذي هو لتاكيد نفي الاستنكاف المذكور
شرح غرس قوله من عيسى عداه بمن لان افضلية مصدر ماخوذ
من افضل وافضل يتعدى بمن فكذا مصدره ق قوله في مثله

هذا التركيب في التعبير قوله يقال في اللغة وكتب ايضا مثال
مثال ق قوله ولا يقال الخ قال النسفي في شرح العمدة عقيب
الاستدلال على هذا الوجه فنقول ان محمدا صلى الله عليه وسلم
افضل من المسيح ولا يلزم من كون الملائكة افضل من المسيح
كونهم افضل منه ولا يقتضي ان يكون كل واحد من الملائكة
افضل من المسيح وفيه الكلام ولان الواو يفيد مطلق الجمع
لا للترتيب على ما حققناه في شرح المنار واما المثال الذي
اورده ليس بحجة لان الحكم الكلي لا يثبت بالمثال الجزئي على انه
ممنوع فانه اذا قال ما اعانني على هذا الامر زيد ولا عمرو فان
هذا لا يفيد كون المتاخر بالذكر افضل من المتقدم وتحقيقه
انه اذا قيل هذا العالم لا يستنكف من خدمة الوزير ولا السلطان
ونحن نعلم بعقولنا ان السلطان اعظم درجة من الوزير
فعلمنا ان الغرض من ذكر الثاني المبالغة وهذه المبالغة انما
عرفناها بهذا الطريق لا بمجرد الترتيب في الذكر ثم في هذه
الاية لا يمكننا ان نعرف ان المراد بقوله ولا الملائكة المقربون
بيان المبالغة الا اذا عرفنا قبل ذلك ان الملائكة المقربين
افضل من المسيح وحينئذ يتوقف صحة الدليل على صحة المطلوب
وذلك دور وهب ان هذه الاية تدل على ان منصب الملك
اعظم وازيد من منصب المسيح عليه السلام لكنها لا تدل على ان تلك
الزيادة في جميع المناصب بل في بعضها فانه اذا قيل هذا العالم
لا يستنكف من خدمة الوزير ولا السلطان فهذا يفيد ان

السلطان اكمل من الوزير في بعض الاشيا وهو السلطنة ونفاذ
الامر ولا يفيد ان السلطان اكمل من الوزير في العلم والفقه
فاذا ثبت هذا فنقول بموجبه وذلك لان الملك افضل من البشر
في القدرة والقوة والبطش فجبريل قلع مداين قوم لوط عليه
السلام ولا يقدر البشر على مثل ذلك ولكن هذا لا يدل على
ان الملك افضل من البشر فيما تنازعنا فيه وهو كثرة الثواب
الحاصل بسبب زيادة الخشوع والعبودية الى اخر ما ذكر سقناه
مع طوله ليعلم منه ان الشارح المحقق اشار الى رد جميع ما سبق
في كلامه واقتصر على الجواب الاخير في كلامه لانه اسد ووجه
الاشارة قوله بالفصل بالصاد المهملة اي الفرق وكتب
ايضا قد يقال بل هنا كمن هو قائل بالفصل قوله والجواب
الخ حاصله منع انهم يفهمون الافضلية ق هكذا بخط شيخنا
وفيه تامل ويمكن الجواب عن هذا القائل بانهم يفهمون الترقي
وهو لا يستلزم الافضلية فتامل قوله استعظموا اعتقدوا
عظمته ق قوله يترفع يمتنع قوله عبدا بل الاها وكتب
ايضا لكونه روح الله ولد بلا اب ولكونه يبرئ الخ قوله
بل قالوا ابلغ من ذلك وكتب ايضا هي انتقالية قوله ان
يكون عيسى قوله ابنا له كونه ابنا له متوقف على صفتين
سلبية وهي لا اب له وثبوتية وهي فعله الافعال العجيبة
ق قوله لانه اي عيسى قوله مجرد عن لوثة النطفة لانه لا اب
له شرح عزمي قوله لا اب له تفسير مجرد عطف بيان ق قوله

وقال الله نسخة بدل وقال الله وقادر يبرئ الخ قوله الاكمه
قيل الذي ولد اعمى وقيل المطموس العينين ق قوله بخلاف
سائر جميع ق قوله فرد عليهم عطف على استعظموا قاله ق قوله
بانه اي الشان ق قوله في هذا المعنى اي في التجرد والقوة
لا في كل المعنى والفضائل ق قوله ولا ام بهذا علو عليه قوله
ويقدرون عطف على لا اب لهم قوله فالترقي من الادنى الى
الاعلى واثبات العلو للملائكة على عيسى في هذه الاية انما هو الخ ح
قوله والعلو علو الملائكة في الترقي اليه ق قوله التجرد اي على
ما زعمتم من ان الملائكة مجردات فهو الزام لهم قوله لا في مطلق
الشرف والكمال بسبب ذلك ق وكتب ايضا وفي عبارة بعضهم
لا في الثواب المتنازع فيه فتامل غ وكتب ايضا قوله لا مطلق
الشرف والكمال حتى يلزم من ذلك الترقي افضلية الملائكة
على عيسى والحاصل ان الترقي من الادنى الى الاعلى في الاية على
بابه موافق للقياس وقانون البلاغة لكن الترقي المذكور
انما هو بالنظر الى التجرد والاقتدار المذكورين ولا ريب في ان
الملائكة اعلى من هذا الوجه ولا ينافي ان عيسى افضل منهم
واكثر ثوابا واجلالا واكرم على الله سبحانه حالا ومالا فلا دلالة
في الاية الكريمة على افضلية الملائكة عليهم السلام على عيسى بن
مريم عليهما الصلاة والسلام انتهى من اخر شرح ابن عزمي وهو
شرح لا باس به في ايضاح ظواهر كلام الشارح رحمه الله تعالى
وافاض علينا وعليه امتنانه انتهى احمد الغنيمي وهذا

اخر ما وجدته لشيخنا خاتمة المحققين فهامة عصره الشهاب
الغنيمي جعل الله تعالى روحه مع الذين انعم عليهم من النبيين
والصديقين والشهداء والصالحين بهامش نسخة شرح
عقائد النسفي لمولانا السعد التفتازاني مما حرره ونقحه
وحققه نفعنا الله تعالى به لكن من مبحث الدليل وما قبله
تجريد صاحبنا الشيخ الفاضل محمد البهوتي الحنبلي كثر الله
من امثاله واعطاه جميع آماله امين ووافق الفراغ
من ذلك قبيل العصر من السابع والعشرين من جمادي الاخرة
سنة ست واربعين والف ختمت بخير امين هذا
وانا الفقير زين العابدين بن زكريا الانصاري الخزرجي
الشافعي رزقه الله تعالى حسن الخاتمة امين وصلى الله
على سيدنا محمد وآله وصحبه وشيعته ووارثيه وانصاره وحزبه
وسلم كلما ذكره الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون
والحمد لله مبدا وختاما نثرا ونظاما

وكان الفراغ من كتابة هذه النسخة من خط المجرد
نفعنا الله تعالى به في ثاني شهر محرم الحرام
من شهور سنة سبع وخمسين والف
على يد فقير رحمة ربه واسير وصمة
ذنبه عمر الشبلي عفي عنه
امين
ام

قالت طائفة ان الظلم ممتنع عليه وهو محال لذاته كالجمع بين الضدين
وان كل ممكن مقدور فليس هو ظلما وهولا لا يقولون انه لو عذب
المطيعين ونعم العصاة لم يكن ظلما وقالوا الظلم التصرف فيما ليس
له والله له كل شيء وهو قول كثير من اهل الكلام المومنين بالقدر
وقواعده من الفقهاء وقالت طائفة بل الظلم مقدور ممكن والله
سبحانه لا يفعله لعدله ولهذا مدح نفسه اذ يقول ان الله
لا يظلم الناس شيئا والمدح انما يكون بترك المقدور وقالوا وقد
قال ومن يعمل من الصالحات وهو مومن فلا يخاف ظلما ولا
هضما وقال وقضي بينهم بالحق وهم لا يظلمون وقال وما انا
بظلام للعبيد وانما نزه نفسه عن امر يقدر عليه لا عن المستحيل
وثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى يقول
يا عبادي اني حرمت الظلم على نفسي فقد حرم على نفسه الظلم
كما كتب على نفسه الرحمة وفي الصحيح ان الله لما قضى الخلق كتب
في كتاب فهو عنده فوق العرش ان رحمتي غلبت غضبي وما كتبه
على نفسه او حرمه على نفسه فلا يكون الا مقدورا فالممتنع
لنفسه لا يكتبه على نفسه ولا يحرمه على نفسه وهذا قول اكثر
اهل السنة من اهل الحديث والتفسير والكلام والتصوف انتهى
هكذا بخط شيخنا الغنيمي اخر شرح التفتازاني على عقائد
النسفي ولعلنا نجد له محلا يناسبه من الحاشية نلحقه به
ان شاء الله سبحانه وتعالى
كذا بخط المجرد

هذه الصفحة مكتوبة
في آخر صفحة من نسخة المجرد
هكذا
بخطه

وبهامشها ما نصه
ان فسر الوجوب الذاتي بالاستغناء عن
الغير في الوجود كان امرا سلبيا غير محتاج الى
تحقق سبب في الواجب وان فسر باقتضا
الذات الوجود فمقوله وجوده الخاص الذي
هو ماهيته يقتضي بذاته عارضه الذي
هو الوجود المطلق فان قلت فكذا سائر
الوجودات قلت الى اخر ما ذكره العلامة
السيد في شرح المواقف رحمه الله سبحانه ونفعنا
بتحقيقاته كذا بخط شيخنا الغنيمي اخر
شرح التفتازاني على عقائد النسفي
ولعلنا نجد له محلا من الحاشية نلحقه
به ان شاء الله سبحانه وتعالى